TERKİPLER

TARİHE, TOPLUMA VE SİYASETE DAİR YAZILAR

GÜNEY ÇEĞİN

KAFKA KİTAP KAFE
YAYINLARI

Güney ÇEĞİN

TERKİPLER

TARİHE, TOPLUMA VE SİYASETE DAİR YAZILAR

PİERRE BOURDİEU SOSYOLOJİSİNE DAİR YAZILAR

TÜRKİYE SİYASİ TARİHİNE DAİR YAZILAR

SOSYAL TEORİK YAZILAR



KAFKA KİTAP KAFE
YAYINLARI

Güney Çeğin,
1977 İzmir doğumlu. Lisans ve yüksek lisansını tarih ve sosyoloji dallarında Pamukkale Üniversitesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında yine Pamukkale Üniversitesi'nde tamamladı. İlgi ve çalışma alanları; Bourdieu sosyolojisi, tarihsel sosyoloji, politik şiddet ve toplumsal sınıflardır. Pamukkale Üniversitesi sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve editörlüğünü yaptığı kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Tan Yayınları, 2010), *Denizli: Politik Haritalar ve Eğilimler* (Laodikya Yayınları, 2013) adlı iki telif eseri, *Ocak ve Zanaat* (Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte, İletişim Yayınları, 2007), *Tözcülüğün Tasfiyesi* (Emrah Göker ile birlikte, NotaBene Yayınları, 2012) ve *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İbrahim Şirin ile birlikte, İletişim Yayınları) ve *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet* (Ümit Kurt ile birlikte, Tarih Vakfı Yurt Yayınları) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Kafka Kitap Kafe Yayınları • Terkipler • Güney ÇEĞİN
ISBN-978-605-67204-1-3

Birinci Baskı: Haziran 2017

Editör & İç Tasarım: Gökay KORKMAZ

Kapak Tasarım: Aylin Sena ATASAYAN

Kafka Kitap Kafe Yayınları (Sertifika No: 34468)
Kınıklı Mahallesi, 6061 Sokak, No: 4/a Pamukkale-DENİZLİ
T: 0258 211 95 94 T: 0554 632 96 92
kkitapkafe@gmail.com

Baskı: Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi, 8. Blok, No: 38-40-42-44 Başakşehir - İSTANBUL
T: 0212 565 01 22

“*Oğlum Meriç'e*”

İÇİNDEKİLER

III. Sosyal Teorik Yazılar

TEŞEKKÜRLER

Terkipler on beş senelik emeğin bir ürünü, dolayısıyla teşekkürü hak eden epeyce kişi var…

*

Sanırım ki her bilim insanının entelektüel yolculuğunun muharrikleri vardır. Benimkisi anne tarafından iki kişi: "Sokak bilgesi" dayım *Ahmet Şen* ve teyzemin oğlu *Atakan Uğur*. İkisi arasındaki, bugün hayal meyal anımsadığım "sanatın işlevi" eksenli tartışmayı dinledikten sonra kitapların dünyasına gömülme ihtiyacı hissetmiştim. 14 yaşında Mahatma Gandhi'nin biyografisiyle büyülenip farklı bir âleme adım attım. Onlara, bu yolculuğa vesile oldukları için fazlasıyla müteşekkirim. Onlar olmasalardı muhtemelen bambaşka bir hayatım olurdu…

*

Arnavut kökenli Münire Hanım bana sadece annelik yapmadı. Her türlü geçim sıkıntısıyla cebelleşirken çarşı-pazar paralarından artırdıklarıyla kültürel sermaye birikimimin asli finansörü oldu. Ona borçlu olduklarımı sözcükler karşılayamaz. Silahlı Kuvvetler mensubiyetinin kendisine cebren nakşettiği disiplini hane içine taşımayarak, "özerkliği"me dokunmayan babam da ayrı bir teşekkürü hak ediyor tabiî. İkisinin de tedrisi olmayan demokratik mizacı beni olası her türlü taassup biçiminden ırak tuttu. Evimizin Pınar'ı ise her vakitte gönlümüzü serinletti…

*

Kitap içindeki yazıların ekseriyeti müşterek bir çabanın ürünü oldu. Kolektif çalışmayı kişisel üretimin hep önünde tuttum. Değerli hocalarım Mehmet Meder ile Ümit Tatlıcan ve değerli dostlar Vefa Saygın Öğütle, Alim Arlı, Gürhan Özpolat, Levent Ünsaldı, Ümit Kurt, Ahmet Özcan, Nazlı Müge Önder kalemleriyle bu derlemedeki metinlere can verdiler ve dostluklarını esirgemediler. Bir özel teşekkür de Emrah Göker'e. Kalemiyle ve gönlüyle düşüncede dostluğun en nadide örneğini gösterdi. Birlikte çalışmanın tadına onlarla vardım…

*

Beni akademiye yönlendiren ustam Hasan Tüzen *tefekkür sevgisi*ni bize aşıladığından beridir düşünsel üretimi hayatın omurgası belledim. Özel minnetim cümlelere sığmaz…

*

Terkipler'e takdim yazarak beni onurlandıran hemdert Vefa S. Öğütle de yıllara varan dostluğunda hem gönlü hem de kalemiyle her daim yanımda oldu. İyi ki var…

*

Lisanstayken sadece kütüphanesini açarak değil, zorlu patikalara nasıl ulaşabileceğimiz konusunda bana rehberlik eden abim İbrahim Şirin ise teşekkürün en hasını hak ediyor, ömrü uzun olsun…

*

Bu seçkinin yayınlanması konusundaki ısrarlarıyla ve yol göstericilikleriyle bana moral aşılayan Ali Esgin'e, Şahin Sınır'a, Mustafa Gültekin'e, Tayfun Yıldırım'a, Osman Özarslan'a, Cem Orhan'a ve Cevat Erez'e teşekkür ederim… Hamid Yıldızgil ve *su kuşu* bu kitabın şekli inşasında ciddi ter döktüler…

*

Son teşekkür Kafka Kitap Yayınlarının sahibi Emrah Tarhan'a. "Yazılarını toparlayalım hoca, ilk kitabımız tanıdığımız bir hocadan çıksın" diyerek, bu edisyon işine beni teşvik etti. Umarım çalışmaya itibar edilir de boynumuz bükük kalmaz…

GÜNEY ÇEĞİN
Denizli, Mayıs 2017

HER DEM HEMDERDİMİ TAKDİMİMDİR

Vefa Saygın Öğütle

2000'lerin başları, sosyoloji bölümlerinden mezun olanların sanki "sosyolog" değil de "anti-pozitivist" ünvanı almış gibi davrandıkları garip yıllardı. Sosyolojinin kurucu uğrağındaki sorunsal-temelli paradigmatik zenginliğin kurucuların "pozitivistliğine" indirgenmesini müteakip Marx, Weber ve Durkheim'a ölü köpek muamelesi yapıldığı zamanlar... Yeni solcunun geleneksel solla, İslamcının Kemalizmle, Kürt politik hareketininse her ikisiyle birden hesaplaştığı bu ahvalde, sosyal bilim öğrencisi için anti-pozitivistlik bir tür muhalif üst-kimliği gibiydi.

Pozitivizmin Marx'ın teorisinde içkin olup olmadığını kendi kendime tartışıp yazıya döktüğüm bu dönemde, iki hususta işlerin yanlış gittiğini kavramaya başlamıştım. İlkin, anti-pozitivist olmak kişiye kendi başına tutarlı bir teorik pozisyon sağlamıyordu. Kendini bir şeyin antisi olarak tanımlayıp teorik pozisyonunu buradan doğru kurmaya çalışmak, "zayıf eleştiri"ye düşmek demekti: Muarızını nasıl yargılayacağını ve kınayacağını bilen fakat muarızın açıkladığını iddia ettiği şeyi nasıl kavrayacağını bilemeyen bir eleştiri... İkincisi, anti-pozitivist tezler, sosyal "bilim"in olanaklılığı üzerindeki tartışmayı da asla tamamen tüketmiyordu. Pozitivizm eleştirisinden doğrudan bilim eleştirisine sıçramak büyük oranda retorikten ibaret gibiydi; dışarıda bir yığın ontolojik ve epistemolojik mesele kalıyordu. Nitekim pozitivist-olmayan (ya da "post-pozitivist") bir sosyalin bilimi imkânını heterodoks Marksizm ekolleri içerisinde aradığım bu esnada Güney'le tanıştık.

Lisansüstü eğitimine ve akademi kariyerine yeni başlamış kişilerdik. Güney'in benimkine benzer bir derdin devasını Pierre Bourdieu sosyolojisinde aradığını çok geçmeden anladım. Zaten o dönemde, bir grup Bourdieuperver olarak, *Ocak ve Zanaat*'in ön hazırlıklarına başlamışlardı ya da başlamak üzerelerdi. Kendi arayışlarım içerisinde Bourdieu'nün kavramlar setiyle ilk kez bu dönem sistematik ve eleştirel diyaloga girdim, benim için oldukça önemliydi. Farklı yollardan ilişkisel sosyal bilim savunusunu geliştirmeye başlamıştık öte yandan, o yüzden karşılaşmamız epeyce doğurgan oldu: *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* çalışmamız böylesi bir matrisin içinde şekillendi. Güney, Bourdieu sosyolojisinin imkânlarını, başka sosyal bilimcilerle çapraz sorgulamalar içerisinde epeyce zorladı, elinizdeki derleme çalışmada dökümünü göreceğiniz üzere verimli yazılar üretti.

Güney'in bir noktadan sonra dikkatini tarihsel sosyoloji içi ilişkiselci kavrayışlara yönelttiğini söylemek mümkün. Editörlüğünü yaptığı önemli derlemeler ve çeviri editörlükleri bir yana, bu ilginin hem teorik hem de tarihsel örneklerini elinizdeki çalışmada da göreceksiniz. Charles Tilly'nin ve Michael Mann'in ilişkiselci tarihsel sosyolojileriyle kurduğu metodolojik ilişkinin sonuçlarını Türkiye siyasi tarihine uyguladı ve bilhassa siyasal şiddetin tarihselliği teması kapsamında verimli eserler verdi. Modern ulus devletin işleyiş mekanizmalarını kavramsallaştırmaya dönük muhtelif teorik çerçeveler arasında, bilhassa devlet-yapımı süreçlerinin analizinde sağladığı analitik üstünlükle diğerlerinden ayrılan Tilly-Mann hattını Bourdieucü devlet analizinin kimi unsurlarıyla birleştirerek, analizinin odağına bilhassa Türk devletinin kuruluş/oluşum sürecini ve bu sürecin kritik uğraklarını yerleştirdi. Nitekim son dönemde, modern Türkiye'nin bir bütün olarak siyasal şiddet tarihini birlikte incelemeye başlamamız da bu tarihsel-teorik tertibat temelinde mümkün oldu.

Bourdieu sosyolojisinin ve genel olarak ilişkisel sosyal bilim kavrayışının Türkiye sosyal bilimlerinin gündemine gelmesinde, derlemelerden telif çalışmalara, kongre ve sempozyumlardan dergi projelerine Güney'in emeği ve rolü yadsınamaz. İlişkisel sosyalbilimsel etkinliğin bireylerin değil ancak kolektiflerin işi olabileceğini de bizzat kendi pratiğiyle gösterdi bu zaman içerisinde. Entelektüel üretimin en verimli çağlarında bu türden bir derlemenin erken olduğu söylenebilir belki, doğrudur da o halde bu işi basit bir virgül olarak görmek en iyisi. Kervan yoldadır, mesailerimiz var daha harcanacak, en nihayetinde.

PİERRE BOURDİEU SOSYOLOJİSİNE DAİR

"Sosyoloji insana asla edilgin biçimde muhafazakâr bir tutum dayatmaz; tersine bilgimizin alanını genişlettiği için eylemimizin de alanını genişletir"

Emile Durkheim

Bourdieu'yü Okumak: Post-Pozitivist Bir Sosyolojinin İmkânı Üzerine*

I. GİRİŞ

Bugün, dünya-sosyolojisi alanının birleşik bir yapıdan oluşmadığını, sosyal bilimler alanında teorik üretimlerin özellikle İkinci Dünya savaşından sonra giderek çeşitlendiğini ve sosyolojik perspektiflerin (yapay) ulusal çizgiler içindeki bölünmüşlüğünü hesaba katarsak, sosyolojik yaklaşımların bir *akımlar tipolojisi* altında toplanmasının giderek güçleştiğini görmekteyiz. Çünkü teoriler arasındaki sınırlar artık eskisi kadar belirgin değildir; bu yüzden sosyolojik kuramların, Parsons'ın büyük boy kuramında yapmak istediği gibi, "*topyekûn toplumsal olguları açıklayan çerçeveler*" (M. Mauss) şeklindeki tanımlanması, büyük oranda "geçerliliği"ni yitirmektedir. Dolayısıyla, sosyoloji alanında araştırma pratiği yerine "kuram fetişizmi"ne dayalı eklektik kuramların, *bilimsel araştırma programını* önemseyen sentetik yaklaşımlardan daha fazla ilgi gördüğünü gözlemlemek, bu tezimizin geçerliliğini kanıtlamak açısından bir ölçüt sayılabilir. Zira bu tarz bir *saflaşma/kamplaşma*, saf olgusal-teorik açıklamalardan ortaya çıkan kuramsal anlayışlar ile spekülatif felsefi yorumlardan beslenen teoriler arasındaki gerilim hattını epeyce güçlendirmektedir.

David Ley'in 2003 yılında yaptığı bir araştırma[1], "*kuram fetişizmi*" adını verdiğimiz yönelimin sosyal bilimlerin uluslararası entelektüel üretim alanında, bir dönem yükselip, daha sonra nasıl hızlı düşüşe geçtiğini empirik olarak kanıtlamıştır. Araştırmada bu yönelimin aldığı şekillenme, "postmodernizm" kavramının *Arts and Humanities Citation*

---

* Mehmet Meder, Güney Çeğin, "**Bourdieu'yü Okumak: Post-pozitivist Bir Sosyolojinin İmkânı Üzerine**", Gaziantep Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 10, Sayı: 1, sayfa: 233-256, 2011.

[1] Bu çalışma, postmodernizm tartışmasına ilişkin olarak, entelektüel alanın dinamiklerinin tecimsel mantığını ortaya çıkarma bağlamında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bkz. Ley, David (2003) "Forgetting Postmodernism? Recuperating a Social History of Local Knowledge", *Progress in Human Geography* 27 (5): 537-560. Ayrıca -Türkçe literatürde- D. Ley'in çalışmasından hareketle Baudrillard'ın alımlanma biçimini kritik eden bir yazı için bkz. E. Göker, "15 Dakika Sonra Baudrillard", http://filozofcan.blogcu.com/15-dakika-sonra-jean-baudrillard/1868981.

Index ve *Social Sciences Citation Index*'teki referans endekslerine bakılarak tespit edilmiştir. 1975-2002 arasında İngilizce olan akademik literatürde, postmodernizm ve benzeri yaklaşımların temsiliyet gücü giderek zayıflamıştır (bkz. Şekil 1). 1990'larla birlikte sosyal bilimsel alanı kavramsal düzeyde işgal eden bu kompleks teori bütünü (bir başka deyişle post ön-ekli teorik anlayışların tamamı), 1990'lar bittiğinde neredeyse alandan silinirken, Türkiye'deki sosyal bilimler alanında -*kısmen yayınevlerinin çeviri faaliyetleri ile kısmen de ülkemizdeki akademisyenlerin bu tür kavramları yeni keşfetmelerinden ötürü*- kendine önemli bir alan bulmuştur.

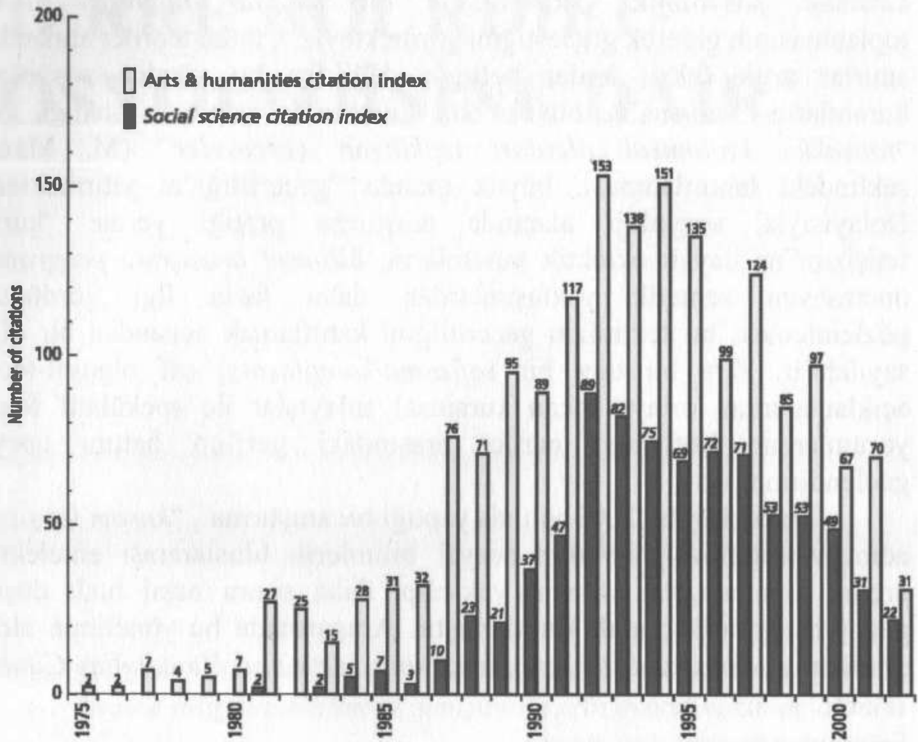


Figure 1 Citation counts for post(-)modernism in AHCI and SSCI, 1975–2002

Şekil 1 – AHCI (güzel sanatlar ve beşerî bilimler referans endeksi) ve SSCI'da (sosyal bilimler referans endeksi) "postmodernizm" kelimesine verilen referans sayısının yıllara göre dağılımı, 1975-2002 (Ley 2003: 539).

Bu bağlamda yukarıda bahsettiğimiz iki teorik güzergâhın yol açtığı gerilim hattının muhafazası, teorinin *gerçeği arama çabası* olduğunu görmezlikten gelmemize neden olabilir. Bu da teorinin, aktüel hayata inemediği ölçüde masa başı (*armchairs)* bir polemik ve fildişi kulelerin duvarları arasında hapsolmuş "saf aklın ürünleri" olduğu şeklindeki beylik suçlamaları meşrulaştırır. Dolayısıyla kendimizi, sosyolojik teorinin daha doyurucu düzeylerinde konumlandırmak istiyorsak, teorik tartışmalardaki "*düşünce sorunlarının, nesnelerinin ve araçlarının toplumsal tarihi*"ne odaklanmamız gerekmektedir. Sosyal bilimlerin kurduğu toplumsal gerçekliğin inşa araçlarının, toplumsal oluşumunun (*sociogenesis*) tarihinin analitik bir dökümü yapılmadıkça, toplumsal imgelemin aşınacağı, buradan saf kuramcılığa düşüleceği ve aynı zamanda toplumsal dünyayı denetlemeye ve sosyoloji disiplinini mevcut toplumsal düzenin devamını mümkün kılan tekniklerin analizinin es geçileceği ortadadır. Zira sosyoloji disiplini, toplumsal dünyanın özerk temsillerini yaratabilme potansiyelini taşımaktadır. Sembolik mücadelelerde konumlanan sosyologlar, her şeyden önce *"bilimsel işlevini ne kadar çok yerine getirirse, iktidarları hayal kırıklığına uğratma ve yalanlama şansına o kadar fazla sahiptir"* (Bourdieu, 1997: 27).

Bu bağlamda sosyolojinin bir "akıl reel-politik" olarak inşasını öngören Bourdieu, karşıt kuramların ilişkiye sokulması suretiyle sosyal bilimlerin ileriye götürüleceğini, görünür uzlaşmazlıkların temeline radikal bir soruşturma ile yaklaşarak ciddi sentezlere gidileceğini ve ancak bu yolla bilim adamları arasında "pratik bir uzlaşım" sağlanabileceğini yazar. Sosyal bilimciler tarafından kullanılan ortak kavramsal araçlar, çok güçlü bir özerklik unsuru haline gelebilir ve sosyoloji pratiğinde, toplumsal güçlerin oyuncağı olmaktan kaçınmak mümkün olabilir:

> "Bilimsel alanın özerkliğinin pekiştirilmesi, ancak bilimsel alanda akılcı iletişimin kurumsal koşulları üzerine kolektif bir düşünümün ve eylemin sonucu olabilir. Weber, savaş sanatındaki en önemli ilerlemelerin, teknik icatlardan çok, Makedonya falanksları örneğinde olduğu gibi, örgütsel yeniliklerden kaynaklandığını hatırlatır. Aynı şekilde, sosyal bilim uzmanları da bilimlerinin ilerlemelerine tek bir yolla katkıda bulunabilir: Farklı ulusal geleneklerin yalıtmacılık ya da emperyalizm eğilimlerine, bilimsel hoşgörüsüzlük ve tahakküm biçimlerine karşı durabilecek tüm kurumsal mekanizmaları inşa edip pekiştirmeye, daha açık iletişim ve fikir tartışması biçimleri geliştirmeye çalışarak (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 188)".

Bu bağlamda elinizdeki yazı, evvela Bourdieu'nün gündelik yaşamın kabullenilmiş dilinden bilimsel dile uzanan bir yolun köşe taşlarını aşama aşama nasıl oluşturduğunu göstermek kaydıyla, Bourdieu'nün bakış açısının yerleştiği zemini *tarihsel* olarak ele alacaktır. Ardından, Bourdieu'nün nesnelciliğin toplumsala tepeden bakışı ile öznelciliğin, bireylerin gündelik etkinlik ve düşüncelerini sorgusuz sualsiz kabul etmesi arasındaki gerilimi aşmaya çalışan bilimsel dile, hangi eksenleri (sırasıyla *yapısalcılık, etkileşimcilik* ve *faydacılık*) eleştirerek ulaştığı gösterilecektir. Bu bir anlamda, ana-akım sosyolojinin temel omurgasına darbe vuran, yapısalcı terminoloji ile fenomenolojik tavır arasında melezleşen yeni bir bilimsel dilin inşası demektir. Zira Bourdieu kavramsal repertuarını birbirine karşıt bakış açılarına *düzeltici* olarak işletir. Eseri pozitivizme, ampirizme, yapısalcılığa, varoluşçuluğa, fenomenolojiye, ekonomizme, Marksizm'e, metodolojik bireyciliğe ve büyük boy kurama karşı süren *daimî bir polemik* olarak da okunabilir. Bourdieu, bu karşıt görüşlerin eleştirisini onları da istila ettiğine inandığı bilginin öznelci ve nesnelci biçimlerini ve gerçekliğin özcü bakışını kritik etmek suretiyle dile getirir. Son olarak da Bourdieu-kaynaklı perspektifin kilit nosyonu olan habitusun post-pozitivist bir sosyoloji imkânı açısından neden hayati önem taşıdığını formüle etmeye çalışacağız.

II. Bourdieu Sosyolojisinin Ön-Tarihi

Sosyal teori alanı, 19. asırdaki kurumsal zemini aracılığıyla paradigma ve bireysel perspektiflerde ciddi dönüşümlere konu olmuştur. Yaşanan düşünsel devrimler, "toplum" (*society*) kavramının kendisine dönük sorunsallar üreterek, kendi disiplinlerinin kuruluş ilkelerine sürekli meydan okumuşlardır. Kuhn'un ifadesiyle bilimsel disiplinlerin tarihi, zorunlu paradigmatik dönüşümlere göre okunabilmekte iken, sosyal teori alanı, entelektüel sahadaki dönüşümlere yatkın olarak ortaya çıkmaktadır (Kuhn,1995).

Söz konusu bu dönüşümlerin seyri kapsamında, 20. asırda, sosyal teori alanına damgasını vuran bir evre, Bourdieu sosyolojisinin açtığı yeni kuramsal anlayışı kavramak açısından belirleyici olmuştur. Bu akım, Alex Callinicos'un iddia ettiği üzere, mevcut en "gelişmiş" toplum olarak varsayılan ABD'yi, sadece Batı bloğundaki benzerlerinin değil, Üçüncü Dünya'nın "az gelişmiş" şeklinde varsayılan toplumlarının da giderek yöneldikleri bir hedef olarak değerlendiren ve tümüyle "teleolojik bir teori" (2004: 61-62) olan Parsons sosyolojisidir. Bourdieu pek çok metninde, *Capitole* üçlüsü ve tüm küçük tanrılarıyla birlikte sosyolojiyi

1950'lerde ve '60'ların başlarında egemenliği altına alan bu akademik mabedin (Parsons-karakterli sosyolojinin) yıkılmasından asla umutsuzluğa kapılmadığını vurgularken ortaya çıkan krizi ayakta alkışlar (Bourdieu, 2007).

Peki, *homo economicus*'un tahtına *homo sociologicus*'u oturtmak isteyen ve toplumsal kurumları biyolojik işlevlere indirgeyen "statik teori"nin (Mutman, 1997: 7) mucidi olan Parsons'ın yarattığı ortodoksinin çöküşü ne anlam ifade etmektedir?

Bu noktada Parsons'a yönelik eleştirilerin iki hat üzerinden gelişerek farklı kuramsal sonuçlara yol açtığı görülmektedir. Dahrendorf, Rex ve Lockwood gibi Parsons'un temel katkılarını önemseyen sosyologlar, Parsonscı teoremlerle Marksist düşünceler arasında bir tür sentez tasarlar. C.W. Mills ve Gouldner gibi Amerikan radikal eleştirmenlerse bu sosyoloji tarzı ile çetin bir polemiğe girer. Ne var ki bu ortak zeminde oluşmaya başlayan çatlaklar, 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında birden belirginleşerek oldukça derinlere iner. Bu çatlaklardan tomurcuklanan yeni teorik perspektifler, sosyal teoriye ilişkin oluşmuş olan Ortodoks konsensüsü ciddi biçimde yıpratır ve doğal olarak entelektüel alan, şaşırtıcı çeşitlilikte rakip teorik akımlar tarafından işgal edilir (Giddens, 1999: 17).[2] Parsons'ın toplumsal eyleyiciyi (social agent) dışlayan yaklaşımına tepki olarak "insanı geri getirmek" adı altında yeni bir bakış açısı filizlenmeye başlar (Giddens, 1978: 165-178).

Bu bağlamda post-pozitivist bir epistemolojiye sahip olduğunu düşündüğümüz Bourdieu sosyolojisinin ardalanı, sosyal teori alanında özellikle 1960 sonrasında gerçekleşen bir dizi önemli gelişmenin yarattığı *"epistemolojik dönüşümler"* de aranmalıdır. Zira bu epistemik dönüşümler, her şeyden önce sosyal teori sahasında odaklanırlar; özellikle de sosyal bilimlerin yaşamsal çıkarlara dokunduğu için en rahatsız eden disiplin konumundaki sosyolojide de etkili olmayı sürdürüyorlar. Çünkü Gaston Bachelard'ın ünlü bir sözünü bu duruma uyarlayacak olursak; *"osyoloji her zaman konjonktüreldir; önermeleri ve genel yönü o anın temel tehlikesi tarafından belirlenir"* (akt. Bourdieu ve Wacquant, 2003: 175).

1960'lı yılların ortalarından itibaren Lazarsfeld-Parsons-Merton ortodoksisi açısından baş gösteren bu kriz, sosyoloji alanında yeni bir

---

[2] Ortodoks konsensüsün ortak teması, insan davranışını toplumsal aktörlerin kontrol edip kavrayamadıkları güçlerin sonucu olarak görmek iken, yeni düşünce okulları insan davranışının refleksif doğasını ön plana çıkarır. Ayrıca toplumsalın her veçhesiyle tahlil edilmesinde dile ve bilişsel niteliklere önceden olmadığı kadar değer biçilmeye başlanır (Giddens, 1999: 18).

yönelimin de köşe taşlarını oluşturur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 175-176). Söz konusu gelişmelerin ortak yönelimi, "klasik" sosyal teori mantığının yeni perspektiflerle aşılması sorunudur. Klasik modelin üç merkezi figürü (Durkheim, Weber, Marx) ve onların ortaya koyduğu "makro" düşünce sistemleri yerlerini daha "mikro" yaklaşımlara bırakır. Böylece sosyal teori gibi ucu açık olan teoriler külliyatından çok farklı çeşitlilikte ve zenginlikte yeni teoriler doğar: Ütopyacı toplum felsefelerinin yeniden doğuşuna bağlı olarak Marksizm muhtelif biçimleriyle canlanıp serpilirken, psikanaliz, Lacancı bir kuramsal yönelimle sosyal teoride yeni açılımlar yaratır. Frankfurt ekolünün üyeleri Marx ve Freud'un düşünce mirasını bir potada birleştirmeye çalışır. Fransız düşüncesinin getirdiği post-yapısalcılık, yapı-bozumculuk gibi yeni kuramsal eşikler, sembolik etkileşimcilik ve etno-metodolojinin doğurduğu "mikro-sosyolojik devrim" ve feminizm tartışmalarından esinlenen kuramsal arayışlar ise Anglo-Sakson sosyal teorisinin ampirik ve pozitivist kalelerini çökertir (Skinner, 1997: 13-14).

Giddens'ın da işaret ettiği bu "Ortodoks konsensus"un çöküşüyle, sosyal bilimlerdeki rakip teorik yaklaşımların "merkezkaç dağılışı" türünden bir sonuç ortaya çıkar. Görünüşteki bu entelektüel karmaşıklık, sosyal teori için daima bir yenilenme imkânını barındırmıştır. Bundan dolayı da sosyal teorinin gelişiminin mevcut aşaması, farklı cephelerde yeniden inşa talep eden bir aşamadır ve bu tarz bir yeniden inşa süreci de zaten her bakımdan işbaşındadır. Uzun bir dönem boyunca Michel Foucault'nun getirdiği tarih anlayışı, mikro-iktidar kavramı ve bağlandığı Nietzscheci gelenek başı çeker. Foucault, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi ailenin mikro düzeyinden devletin makro düzeyine kadar değişik düzeylerde tartışmak ve bilginin klinikler, eğitim kurumları gibi çeşitli alanlarını analiz etmek maksadıyla "arkeoloji", "jeneoloji", "rejim" gibi kavramlar inşa etmiştir (Burke, 2001: 7). Aynı şekilde 1970'lerden itibaren kendisini gösteren Feminist teori ve hareket de 1980'lerin ortasından itibaren çıkardığı yeni isimler aracılığıyla, "toplumsal" ve "özel" kavramları üzerinde durarak döneme damgasını vurur.

Neo-Marksist bakış açısı da sosyal bilim pratiği açısından yeniliklere gider. Hobsbawn ve Genovese gibi temsilciler, Marx'ın mirasını sahiplenerek genç kuşaklar için Marksist perspektifi çekici kılmaya çalışırlar. 1968'in politik ve entelektüel atmosferi de genç kuşağı neo-Marksist tarafa doğru çekmeyi başarır. Marksist alternatifin en etkili ve bilindik formülasyonu ise Althusser ve takipçilerince gerçekleştirilir. Bu süreç sonucunda nesnel yapılar, "öznel bilincin" ötesinde ve üstünde sayılmakta, tarihsel gelişmelerse, sosyal çatışmalar ve kolektif eylemlerle

beraber temel yapısal ilkelerin doğuşu, dönüşümleri ve özel varyasyonları olarak analiz edilmeye başlamaktadır.

Öte taraftan Marx'ın ilk dönem metinleri üzerine temellenmiş hermeneutik bakışsa, "praksis felsefesi" veya "eleştirel teori" adıyla, "toplumdaki baskıcı yapılara" zıt yönde kalarak öznelliğin devrimci rolünü, düşünüm (*reflection*) ve diyalektik düşünceyi vurgulamaya başlar. Eleştirel ve praksis teorisi, sistemin yapısındaki geçici bozulmamışlık konusundaki işlevselci görüşü paylaşır. Fakat her zaman için, makro-mikro çatışmasında devrimci gelişimi mümkün görmesiyle, işlevselci denge düşüncesine imtina ile yaklaşır. Doğal olarak bu Marksist kaynaklı mikro hareket, teorik kaynakların azlığı ve ideolojik baskılar nedeniyle gelişememiştir.

İşlevselci cephede de benzer gelişmeler söz konusudur. Neo-işlevselci bakış Tocqueville, Weber, Marx ve Habermas'dan etkilenerek, iktidar ve çatışmanın daha yetkin bir analizini amaçlar. Bu yeni hareket, salt Birleşik Devletlerle sınırlı kalmaz. Almanya'da Parsonscı ekolün olağanüstü canlanması, gerçekte Parsons'un mirasının bir neo-işlevselci damarda yeniden yapılanması olarak değerlendirilmelidir (Alexander, 1985: 14).

Bu kısa özetten sonra, sosyal bilimlerin toplumsal dünyanın algılanması için en kapsamlı zihinsel paradigma olduğu iddiasıyla yola çıkarak, uzun bir süre boyunca hegemonya inşa eden işlevselciliğin sarsılmasından sonra, temel sorun şu olmuştur: *"İnsan eylemini ve toplum denilen kapsamlı bir toplumsal pratikler dizisini ilişkiselliği içerisinde kavramamızı sağlayacak ontolojik ve metodolojik düzlemde ikna edici bir teorinin geliştirilmesi"* (Wagner, 1996: 211). Bu noktada bir dizi düşünür, klasik sosyolojik paradigmanın temel aktörleri Marx, Weber ve Durkheim'ın temsil ettikleri sosyal teori anlayışını, 20. asrın düşüncesinin ana karakteristiği olan "dil devrimi"ni de dikkate alarak sürdürmeye çalışır ki (Callinicos, 2004: 416), bu geleneği sürdürüp de tam anlamıyla sınıflandırılamayan en önemli örneklerden birisi Bourdieu'dür.[3]

---

[3] Loïc Wacquant, Pierre Bourdieu'nün *Paskalca Düşünceler* adlı eseri hakkında yazdığı tanıtım yazısında, dünya sosyal bilimleri alanının uzunca bir dönem pozitivist bir bilim felsefesinin uzantısı olan Amerikan sosyal bilimleri tarafından tahakküm altına alındığını yazar (1999: 276). Bu dönem genellikle Talcott Parsons'ın başat karakter olduğu yapısal-işlevselciliğin II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp 1970'lerin ortalarına kadar süren mutlak egemenliği ile karakterize edilmiştir. Buna karşılık Alman-markası taşıyan sosyal bilimler alanı ise üç hat üzerinden pozitivizme karşı koruyucu bir kalkanla çevrilir: Dilthey'den Husserl ve Gadamer'e uzanan bir *hermeneutik gelenek*, Frankfurt okulunun *eleştirel kuramı*, Weber ve Simmel'in Neo-Kantçı sosyolojisi (bunlara sosyolojik bir branş olarak etnometodoloji ve

III. Bourdieu Sosyolojisinin Eleştiri Hataları

Pierre Bourdieu'nün külliyatı klasik sosyoloji geleneği ile '60 sonrasının yeni kuramsal açılımlarını sentezleme konusunda özgün bir model oluşturmaktadır. Bu çabanın merkezi teması, en yalın haliyle eyleyici ve yapı, birey ve toplum, nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki karşıtlığı aşma girişimidir. Sosyolojideki konsensüsün çöküşüyle beraber, sosyal bilimler alanını hareketlendiren "dokuz canlı ikilikler", Bourdieu'ye göre yıkılması güç "yanlış bir paradigma" kurmuşlardır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 179-180). O, Parsons, Merton ve Lazarsfeld'in "Capitole üçlüsü"ne dayalı bu "birleşmiş bir sosyal bilim yanılsaması"nın çökmesinin, sosyolojinin yararına olduğuna inanır.

Bu, bir anlamıyla Bourdieu'yü habitus kavramını geliştirmeye götüren nesnelcilik/öznelcilik ikiliğinden kaynaklanan epistemolojik çıkmazdan duyduğu hoşnutsuzluktur. Habitus, alan-pratik ve sermaye kavramları öncelikle bu sorunla ilişkilidir ve Bourdieu, bu iki epistemoloji arasındaki çatışkıyı reddeder ve bunu "pratiğin bilimi" ile değiştirir.[4]

Çağdaş sosyoloji alanını işgal eden bu antinomiler üç başat entelektüel iş bölümü etrafında dönme eğilimindedir: (i) Teori ve empirik araştırma; (ii) (E. Cassirer'den ilhamla) sembolik formlara odaklanan yaklaşımlara karşı toplumsal hayatın maddi nesnelerine odaklananlar; (iii) mikro analiz düzeyine karşı makro analiz düzeyi. Tam da bu noktada

---

fenomenoloji de eklenebilir) tarafından temsil edilen *Geisteswissenschaften.* Fransız ekolüyse bu evrede tarihselci rasyonalizmin doğuşuna tanık olur ve bu hareket ilk kez Condorcet ve Comte kaynaklı olup *Annee Sociologique* grubu ve Durkheim tarafından sosyolojikleştirilmiş, Jean Cavailles, Alexander Koyre, Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard'ın "kavram felsefesi" kılığında savaş sonrası dönemde yeniden kendini göstermiştir. Söz konusu bu epistemolojik gelenek çifte-marjinalitesinden ötürü Fransa dışında az bilinir: Avrupa'da fenomenoloji ve daha sonra Derrida'nın öncülüğündeki yapıbozumculuk tarafından bir koz olarak kullanılırken, Amerika ve İngiltere'de analitik felsefe tarafından dışlanmıştır. Johan Heilbron, Bourdieu'yü bu çatallaşan soy kütükte bir yere yerleştirmenin yanı sıra, onu diğerlerinden bir noktada ayırır: Bourdieu, postmodernist belirsizlik ve modernist kesinlik arasındaki yanlış karşıtlığın temelinden önceden ayırdığı bu "*yapısal kuşkuculuğun*" yeni bir branşını harekete geçirmektedir.

[4] Swartz'ın uyarısı bu noktada önemli: "*Bu 'entelektüel nirengi' tekniği buluşçu bir biçimde kullanıldığında kullanışlı bir araç olabilir; sosyolojinin toplumsal hayatın ikili karakterini, onun öznel ve nesnel yanlarını kavraması gerektiğini hatırlamak faydalı olacaktır. Ancak, Brubaker'ın kavrayışlı bir biçimde işaret ettiği gibi, bu teknik diğer teorisyenlerin indirgemeci ve yanıltıcı tasvirlerini sunan büyük ölçüde kutuplaşmış bir sosyal teori okumasına yol açabilir.*"

Bourdieu'yü öteki düşünürlerden ayırt eden şey, onun, bu ayrımların toplumsal bir temele sahip oldukları, ancak hiçbir bilimsel temele sahip olmadıkları iddiasıdır. Bourdieu'ye göre, mevcut sorun epistemolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve son kertede siyasaldır. Özne/nesne ikiliği çeşitleri, sosyal bilimciler arasındaki güç ve kabul mücadelelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar aynı zamanda toplumsal düzendeki sınıflar ve statü grupları arasındaki daha genel temel toplumsal bölünmelerden kaynaklanmaktadır (Swartz, 1997: 15-30).

Bourdieu eğitim ve sanat sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmalarından sonra, bu alanlarda araştırma yaparken ortaya çıkan bu temel epistemolojik problemle (öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki ikilik problemi) uğraşmaya başlar. *Outline Theory of Practice* ve *Logic of Practice* adlı eserleri, Bourdieu'nün bu ikiliği aşmak noktasındaki en sistematik girişimidir. Bu çalışmalarda öznelci ve nesnelci epistemolojilerin kusurları dediği şeyi ve bunun teorik sorunlarla olan ilişkisini kavramaya çalışır. Bu kusurları aşmak için Bourdieu, eyleyicinin pratiğinin yeni bir kavrayışının zorunlu olduğunu savunur. Bu yeni kavrayışın başarılması için göz önüne alınması gereken şey, eyleyici ve entelektüel gözlemcinin eylem kavramına olan farklı ilgileridir: İlki "pratik" bir ilgiye, ikincisi "teorik" bir ilgiye sahiptir.

Bourdieu, eyleyicinin öznel bakışına bel bağlamaksızın teorik ilişkinin sınırlarını kavramak suretiyle, toplumsal eyleyici ve toplumsal yapıların gerçek bir bilimsel kavrayışını savunur: "*Pratiklerin Bilimi*". Nesneyle teorik ilişkinin analizi, geleneksel olarak sosyal bilimlerde iki karşıt epistemolojiden birinin üstesinden gelmektir: Öznenin deneyim dünyasını anlamaya çalışan öznelci (fenomenolojik) bakış; ekonomik veya linguistik gibi pratiği biçimlendiren ve eyleyiciler arasındaki nesnel ilişkileri kuran nesnelci bakış. Bu, öznenin deneyim dünyasından kopuşu ve Bourdieu'nün dünyaya *doxic* veya "ortakduyu" bakış dediği şeye meydan okuması olarak değerlendirilebilir. Yazının bu bölümünde Bourdieu'nün bu meydan okumasını besleyen eleştiri kaynakları üzerinde duracağız.

A. Maddi Yapıların Nesnelci Fiziğinin Eleştirisi

Nesnelci bakış, Bourdieu açısından iki genel biçimde karşımıza çıkar: (i) Davranışlara ilişkin empirik düzenliliklerin eleştirel süzgeçten geçirilmeden kaydedilmesi ve (ii) istatistiksel analizi ve formel modellerin özelliklerini toplumsal gerçekliklere yükleme eğiliminde olan kavramsal soyutlama biçimleri. Bu tarz yaklaşımlar Marksizm, statü kazanma

araştırması, işlevselcilik, Fransız yapısalcılığı ve özellikle makro düzey sorunlara odaklanan empirik araştırma biçimlerini içerir.

Oysa Bourdieu'ye göre, *pratikler*, *yapılarca* belirlendikleri kadar onlar aracılığıyla *inşa edilirler*. Yapı, bizzat eyleyicilerin gündelik pratikleriyle sosyal olarak kurulur. Bu saptama, az sonra detaylı olarak ele alacağımız, Bourdieu'yü eyleyiciliğin pratik karakterini araştırmaya ve aktörün-sembolik temsillerini yapısal faktörlerle bir araya getiren kendi habitus kavramını geliştirmeye iter. Bourdieu nesnelci adımdan epistemolojik kopuşun gerekliliğini üç temel nesnel bilgi formu dolayımında tartışır: Pozitivizm, yapısalcılık ve entelektüalizm.

Pozitivist sosyal bilimler, makro yapılara, çoğu kez ilişki içinde yer alan eyleyicilerin nadiren görebildikleri ve sosyal bilimci tarafından kurulması gereken istatistiksel düzenlilikler biçiminde öncelik tanır. Ancak bu düzenlilikleri oluşturan, sürdüren ve gerçekte değiştiren bireylerin eylemidir. Ayrıca, eyleyicileri bilimsel bilgilerin ışığı altında değil, kendi pratik toplumsal dünya bilgileri temelinde davranırlar. Sosyal bilimcinin "nesnelci" araştırma adımı içinde ortaya koyduğu toplumsal gerçeklik "aynı zamanda bir algı nesnesi" olduğu için, aktörün algıları pratiklerle ilgili kapsamlı açıklayıcı bir çerçeveye dâhil edilmelidir.

Yapısalcılık da Bourdieu'nün eleştirisinin odak noktasındadır. Önce Bourdieu'nün yapısalcılık tanımıyla başlayalım (1989a: 14):

> "Yapısalcılık veya yapısalcıyla sadece sembolik sistemler (dil, mit, vb.) içinde değil, toplumsal dünyada da kendi pratikleri ve temsillerini düzenleyebilme ve sınırlayabilme kapasitesine sahip aktörlerin bilinçleri ve iradelerinden bağımsız nesnel yapıların varlığını kastediyorum."

Toplumu bir "sosyal fizik" (*Comte*) tarzında, dışarıdan anlaşılan, eklemlenmeleri maddi olarak gözlemlenebilen, ölçülebilen ve haritalandırılabilen nesnel yapı olarak ele alan yapısalcı akım, Bourdieu'ye göre, durumların belirlenimsizliğini ve standart bağlamlarda kurallara mekanik bir biçimde uyan ve rollerini oynayan robotlar olmayan toplumsal eyleyicilerin pratik becerilerini göz ardı ederler. Oysa her eyleyici "nesnel kısıtlayıcılar"ın getirdiği belirli "yapısal sınırlar" içinde durumsal olumsallıklara uyum sağlamak için "pratik anlayışları"na (*sens pratique*) başvurur. Bu eksende toplumsal *praksis*, eyleyicinin eyleminin temel yapısal "gramer"inin pratiğinden daha fazlasını barındırır (Bourdieu, 1989b: 20-30). Normatif perspektifin normlara uyma ve toplumsal rolleri oynamanın eyleyicilerin becerili uyarlamalar ve esnek doğaçlamalarını

gerektirdiğini unutmasına benzer biçimde, yapısalcılar da eylemi salt (insan beyninde veya kültürde yüklü) temel ilkelerin pratiğe dökülmesi olarak tanımlar (Turner, 1991: 511).

Bilindiği üzere Fransa'da Lévi-Strauss ve Althusser'in yapısalcı Marksizm'inin temsil ettiği yapısalcılık, eyleyicinin edimlerini para piyasaları, toplumsal sınıflar, nüfuslar ve organizasyonlar gibi toplumsal-yapısal dinamiklere göre açıklayan bir teorik konumu anlatır. Yapısalcı bakışın buradaki teorik üstünlüğü, onun toplumsal kaynaklara varmak için bireysel bilinçler ve özneler-arası anlamların (inançlar ve değerlerin) zeminine inmesidir. Ne var ki, toplumsal süreçler "özerk dinamikler" olarak ele alındığında, eylemin *kendini-belirleyici* veya *iradi tarafı* kaybolur. Eyleyici toplumsal yapıların basit birer ürünü konumuna düşürülür. Bu durum, Bourdieu açısından ne sosyolojik ne de ahlâki açıdan savunulabilir. Zira Bourdieu, sosyolojinin toplumsal hayatı sadece yapıya değil, bireysel eylemler ve özneler-arası anlamlara da odaklanarak ele alması gerektiğini vurgular. Bourdieu tek yanlı eyleyici yaklaşımını reddeder, çünkü sosyolog bireysel eylemlerin toplumsal bağlamlarını açıklayabilmelidir (Seidman, 2004: 142).

Her ne kadar, meşhur eseri *Ayrım*'da (*Distinction*) sosyal sınıfları ve bu sınıflar içindeki sınıfsal kesitleri, yapısı nesnel olarak gözlenebilecek ve eyleyicilerin düşünceleri ve etkinliklerine dışsal ve onları kısıtlayıcı oldukları görülebilecek "toplumsal olgular" olarak tanımlasa da[5], yapısalcılığı ve dışsal ve kısıtlayıcı "toplumsal olgular"ı (Durkheim) keşfetmeye çalışan "nesnelleştirici" yaklaşımları bütünüyle reddeder (Bourdieu, 1984).

Akımın sosyolojik analiz açısından asıl tehlikesi şudur: Nesnel düzenliliklerin doğmasını sağlayan bir ilke saptayamadığı için modelden gerçekliğe kayması, inşa ettiği yapılara, eyleyiciler biçiminde hareket etme yeteneğiyle donanmış özerk varlıklar muamelesi yaparak onları *şeyleştirme eğilimi* göstermesidir. Pratiği, gözlemcinin kurduğu modelin basit bir icrası olarak anlayan nesnelcilik, eyleyicilerin zihnine kendi pratiklerinin skolâstik örüntüsünü (*vision*) yansıtır. Ve paradoksal olarak, bu örüntüye eyleyicilerin bu örüntü ile ilgili deneyimlerini önceden

---

[5] İlk çalışmalarında Bourdieu, yapısalcılıktan bir hayli etkilenmiş ama çalışmaları ilerledikçe dengeli bir sosyolojik konuma yönelmiştir. Özellikle 80 sonrası yapısalcılığın genel temalardan uzaklaşmaya başladıysa da onun için son kertede toplumsal evren, eyleyiciler-arası etkileşimlere indirgenmesi olanaksız nesnel ilişkiler alanıdır ya da Callinicos'un yerinde tespitiyle (2004: 425) onun toplumsal yapı tasviri "*öznelerin konumlarının birbiriyle olan düşmanlık ilişkilerine göre tanımlandığı Saussurecü bir farklılıklar sistemi*"dir.

yöntemli olarak dışladığı için erişebilmiştir. Böylece bu perspektif, kavradığını öne sürdüğü gerçekliğin bir kısmını, tam da bu gerçekliği kavramaya çalışırken tahrip eder.

Bu bağlamda nesnelcilik ancak *ersatz individu* yani sahte bir birey üretebilir ve insanları/grupları özerk bir mantığa göre mekanik olarak eklemlenen güçlerin pasif dayanakları olarak tasvir eder (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 18). Ama şunu da atlamamak gerekir: Bourdieu, insanların toplumsal ve kültürel olguları inşa etmekte kullandıkları "üretici ilkeler"i ortaya çıkartmak için yapısalcılığın özünü değilse de metaforunu *–sınıflama sistemleri, ideolojiler, toplumsal pratikleri meşrulaştırma biçimleri ve 'inşacı yapısalcılığın diğer unsurlarını–* teorik üretiminin bütününde ödünç almaktan geri durmaz.

Bourdieu'ye göre "entelektüalizm" veya "teorisizm", gerçek bir pratikler biliminin kurması gereken üçüncü bir nesnelci bilgi tipidir. Teorisizm, Bourdieu'ye göre, sadece eyleyicilerin pratik bilgisine değil, araştırmacının teorik pratiklerine de dikkat etmez. Bourdieu araştırmacıyı, aktörlerin kendi eylemlerinde kullandıkları *pratik hâkimiyet* veya *pratik anlaşılırlığın* yerine teorik açıklamayı geçirerek "entelektüel hata"ya düşmekle veya "entelektüel yanılsama"nın gözünü kör etmesiyle eleştirir (Swartz, 1997: 15-30).[6]

B. Zihinsel Formların İnşacı Fenomenolojisinin Eleştirisi

Bourdieu'nün sosyolojiye biçtiği ödev, öznelcilik eleştirisinin dinamosudur: Sosyolojinin derdi, egemenlik sisteminin, eyleyicilerin bilinçli onayları olmaksızın dayattığı araçları ifşa etmek olduğu için, katılımcıların öznel algılarına başvurmak, sadece açığa çıkarılmak istenen egemenlik sistemini pekiştirebilir. Bu yüzden sosyoloji, eyleyicilerin gündelik sınıflamaları ve temsillerini mutlak gerçekmiş gibi ele alamaz. Sosyal bilimci, pratiğin istatistiksel düzenlilikleriyle inşa edilen sağduyusal, gündelik temsillerden *epistemolojik bir kopuş* başlatmalıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 19-21).

Bilimsel bilgi nesnelci bir adımla başlar; çünkü nesnel bilgi etkileşimin gerçekleştiği ve öznel bilginin üretildiği koşulları oluşturur.

---

[6] Bourdieu'ye göre, sosyal bilimciler, kendi toplumsal dünya idealizasyonları içinde kendi entelektüel pratikleri kadar kendi araştırma öznelerini de belirleyen toplumsal ve tarihsel koşulları kabul etmemekle, özellikle nesnelci bir ideoloji –ve böylece sembolik şiddet– üreticileri olma eğilimindedirler (Swartz, 1997: 25-30).

Bourdieu, sosyal bilimsel bilginin inşasında ilk adımın kesinlikle eyleyicilerin kendi anlayışlarından kopmaları gerektiğini öne sürerek, Bachelard'ın "diyalektik muhakemesi" kadar Durkheim'ın "epistemolojik nesnelciliği"ni de onaylar. Bu epistemolojik tavrı gerekli kılan şey, onların kendi pratiklerine ilişkin iç açıklamalarının doğasıdır. İç temsiller onların toplumsal dünyalarında yer alan pratik mantığı yansıtır ve bu yüzden onlar, eyleyicinin davranışının tutarlı ve nesnel bir tasvirinden ziyade, pratik başarılar için mücadele araçları olarak anlaşılabilir (Swartz, 1997: 18-32).

Bu bağlamda Bourdieu tarihi ve belirlenimleri olmayan bir özne mitinden beslenen felsefi tarzıyla sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji gibi öznelci yaklaşımları da eleştirir. Çünkü Bourdieu için toplumsal hayat, kendi başına etkileşimden daha fazlasını içerir ve öznelci yaklaşımların kilit kavramı olan etkileşim terimi, sembolik etkileşimcilikteki "durumların tanımları"ndan veya etnometodolojideki "açıklayıcı pratikler"den daha fazlasına sahiptir. Sembolik etkileşimcilikteki "aktör" ve etnometodolojideki "üye", eyleyicilerin daima tikel gruplar ve sınıflar içinde sorumlulukları olduğunu kavramayı başaramayan soyutlamalardır. Hâlbuki Bourdieu'ye göre etkileşimler her zaman bağlamlar içindeki etkileşimlerdir ve bu bağlamların en önemlisi de sınıfsal konumdur. Etkileşimin bireyler arasında ortaya çıkma ihtimaline sahip böyle temel bir özelliği sınıfsal kökene göre değişir. Etkileşim bu yüzden yapı içinde gömülüdür ve yapı mümkün olan şeyi sınırlar (Turner, 1991: 513).

Başka bir deyişle bu yaklaşımlar, yüz yüze etkileşim kalıplarını ve sosyal olarak inşa edilmiş anlam sistemlerini toplumsal düzenlemeler içindeki daha genel hiyerarşi ve egemenlik kalıplarıyla ilişkilendirmeyi başaramazlar. Eyleyicilerin açıklamaları üzerine inşa edilen mikro yaklaşımlar, eyleyicilerin kendi toplumsal dünya anlayışlarını hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumsal uzay içindeki özel konumlarından hareketle sınıfladıklarını ve inşa ettiklerini unuturlar. Gerçekliğin inşasında kaynaklar eşitsiz dağıldığı için, eyleyicilerin tamamı dünyayı benzer koşullarda anlayacak ve etkileyecek eşit konumda değillerdir.

Bu tür bir toplumsal marjinalizm, toplumsal yapıları bireysel sınıflandırma edim ve stratejilerinin basitçe birleşmesinin ürünü olarak görmekle, bu strateji ile edimlerin kalıcılığını (nesnel oluşumların kalıcılığını) açıklayamaz. Gerçekliğin toplumsal üretiminin niçin ve hangi ilkeye göre gerçekleştirildiğini açıklayamaz (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 19). Bourdieu, "yapısal-olmayan" bu daha yaygın etkileşimcilik eleştirisine ilaveten, sembolik etkileşimciliğin eyleyicilerin eylemlerini açıklama ve anlama çabasında bilişsele çok fazla yaslandığını iddia eder.

Neticede öznelci yaklaşımda eyleyicilerin nesnel sınıf-temelli çıkarları olduğu unutulur. Bu eksende Bourdieu Marx'tan, insanların sınıfsal bir konum içinde yer aldıkları, bu konumun onlara belirli çıkarlar sağladığı ve onların yorumlayıcı eylemlerinin çoğunun bu çıkarları meşrulaştırmak için tasarlanan *ideolojiler* oldukları düşüncesini alır. İnsanların "durumları tanımları" ne tarafsız ne de masumdur, aksine onlar, çoğu kez, büyük ölçüde nesnel sınıfsal yapıların ve bu yapıların yarattıkları içkin çıkar çatışmalarının bir parçası olan ideolojik silâhlardır (Bourdieu, 1977: 21).

C. Faydacılık Eleştirisi

Faydacı ekonomik teorinin savunucuları eyleyicileri akılcı, hesapçı ve kazancını azamiye çıkarmaya çalışan özneler (*sujets ravauts*) olarak tanımlarlar ve bu nedenden ötürü de rasyonel alışveriş teorileri, Bourdieu'ye göre gerçek bireylerle ilgili yanlış bir insan aktör *model*i kullanır. Daha doğrusu bu bakış açısında kuramsal soyutlamalar şeyleştirilir. Ancak, rasyonel eylem teorisi, çok akılcı olması veya eylemin yorum boyutunu ihmal etmesi yüzünden terk edilmemelidir. Asıl sıkıntı, rasyonel eylem teorisinin sembolik eylemin bile akılcı olduğunu ve sınıfsal çıkarlara dayandığını görememesidir. Bu yüzden, Bourdieu, ekonomik modelin hatasının, tüm eylemi akılcı ve çıkarlara dayalı olarak sunması değil; daha ziyade, asıl büyük hata, çıkarlar ve rasyonaliteyi refleksif ve kazanç arayışındaki bireylerin sağladıkları dolaysız maddî getirilerle sınırlandırması olduğunu yazar (Turner, 1991: 514; Bourdieu ve Wacquant, 2003: 31). Faydacı kuramın tarih-aşırı ve evrensel çıkar kavramının yerine, yeni bir çıkar kavramı koyan Bourdieu, tüm yapıtlarının, bilinçli hesaba indirgemenin karşısına, habitus ile alan arasındaki "ontolojik suç ortaklığı ilişkisi"ni çıkardığını savunur:

> "Eyleyicilerle toplumsal dünya arasında bilinç-altı, dil-altı bir ortaklık ilişkisi vardır: Eyleyiciler, pratiklerinde, sürekli, birer sav olarak öne sürülmemiş savları ortaya koyarlar. Bir insani tutumun gerçekten her zaman için ereği, yani hedefi bu tutumun sonu olan sonucu, miadı anlamında sonu mudur? Bence değildir. O zaman, toplumsal ya da doğal dünyayla kurulan bu tuhaf ilişki nasıl bir ilişkidir ki, eyleyiciler o ilişki dâhilinde birer erek olarak belirlemedikleri erekleri hedefler? Oyun duygusuna sahip toplumsal eyleyiciler, gerçekliği oluşturan araçlar, içinde hareket ettikleri evrene ilişkin görü ve bölünme ilkeleri olarak işlerlik gösteren bir dizi pratik algılama ve değerlendirme kalıbını edinmiş olan

eyleyiciler pratiklerinin amaçlarını erek olarak ortaya koymaya gereksinim duymazlar (Bourdieu,1995:152)."

Bourdieu için, eyleyiciler çıkarlarının bilincinde olmasalar ve bu pratiklerin ödülleri maddî karlar sağlamasa bile, bütün toplumsal pratikler "çıkara dayalı"dır. Toplumsal pratikler, eylemlerin bilinçli bir niyet olmadan kazançlar sağlayabileceği özel oyun alanlarının koşullarına uyumludurlar. Örneğin, bilimde en üst kültürel karlar sağlayanlar en "tarafsız" ve "saf" araştırmacılardır. Ekonomik alışveriş dışındaki toplumsal alanlarda çoğu kez en üst karları sağlayan şey "çıkarlar"ın yapısal bir *reddi*dir. O aktörlerin kazançlarını daha fazla artırmaya çalışmayı kinik olarak yadsımaları değildir; daha ziyade, yine de güvenilir tarafsızlığın sağladığı masumiyet en kazançlı pratiktir (Turner, 1991: 514). Örneğin, Bourdieu'nün ilk antropolojik araştırma konusu olan armağan alışverişi ekonomileri[7] bu karmaşık düşünceyi aydınlatabilir.

"Armağan alışverişi ekonomileri tipik olarak, alışverişin sadece araçsal ve maddî olmayıp güçlü ahlâki bir niteliğe sahip olduğu daha büyük toplumsal ilişkiler ve dayanışmalar içinde yer alırlar. Ekonomik alışverişlerin en azından maddî kazancın ekonomik mantığı kadar dayanışma ve grup üyeliğinin toplumsal mantığına da uyması beklenir. Rasyonel eylem teorisinin dar ekonomik perspektifinden, dayanışmanın mantığı gelenek veya duygu gibi 'rasyonel olmayan' güçlerin salt rasyonel bir alışveriş sistemine girmesi olarak görülecektir; ancak gerçekte, dayanışmanın mantığı sembolik ve sosyal sermayenin biriktirilme süreçlerine işaret eder (rasyonel eylem teorisinin dar ekonomik determinizminin gözden kaçırdığı bir 'toplumsal olgu'). Ancak, 'sermaye' kavramı sembolik ve sosyal sermayeyi de içerecek biçimde genişletildiğinde, görünüşte 'irrasyonel' pratiklerin kendi çıkara dayalı pratiklerini izledikleri ve ilk izlenimlerin aksine bu pratiklerin hiç de irrasyonel olmadıkları görülecektir. Gerçekte, armağan alışverişi ekonomilerinde dar ekonomik çıkarların yapısal olarak reddi, sosyal ve ekonomik sermayenin alışverişin –zemine inen– salt araçsal yanlarını daha fazla artırabileceğini gözlerden saklar. Örneğin, doğum günü veya Noel yortusu hediyeleri daha az maddî ve ekonomik olarak ortaya çıktıklarında toplumsal açıdan daha etkilidirler; hediyelerinin pahalılığıyla övünenler armağan alışverişlerinin doğasını anlayamazlar ve bunun sonucunda kaba biri olarak görülür ve böylece sembolik ve sosyal sermayelerini kaybederler (Turner, 1991: 514)."

---

[7] Bu konu tüm detaylarıyla Bourdieu'nün *Outline of a Theory of Practice*'inde (1977) işlenmektedir.

Nitekim ekonomik alışverişi sosyal ve sembolik kaynakları da kapsayacak biçimde genişlettiğimizde, nihayetinde bütün ekonomik alışveriş teorilerinde yapıldığı gibi, Bourdieu kendi yaklaşımına merkezi bir kavram dâhil eder: *Sermaye*. Bourdieu'nün asıl kuramsal ilgisi, salt iktisadi kaynaklar üzerindeki savaşımların dışında işletilen görece özerk "sembolik iktisat" olduğundan, sermaye Marx'ın *Grundrisse*'sindeki gibi sadece "bir toplumsal ilişki" değildir: Sermaye daha çok, toplumsal eyleyicilerin pratiklerinin muhasebesine olanak tanıyan, farklı alanlar açısından genelleştirilmiş, özgül tezahürlerinin içinde üretildiği ve yeniden üretildiği alanda algılanabilecek bir "enerji"dir. Farklı sınıflardaki bireyler sadece farklı düzeyler veya miktarlarda sermayeye değil, aynı zamanda farklı sermaye tiplerine ve sermaye konfigürasyonlarına da sahiplerdir.

Bourdieu'nün sermaye anlayışı, bireylerin sahip oldukları kaynakların maddi, sembolik, sosyal ve kültürel olabileceğini kabul eder; ayrıca, bu kaynaklar sınıfsal mevki yansıtır ve belirli bir sınıfsal konumdakilerin çıkarlarını artırmakta kullanılabilir. Kısacası özneler-arası ilişkiler toplumsal eylemi mekanik bir biçimde belirlemez. Bourdieu, armağan verme analizinde hediye ve karşı hediye arasındaki süreyi analiz ederek, bu süre zarfında farklı stratejiler ve yönelimlerin oyuna çıkartıldığını yazar. Ona göre, "*Kural*ın yerine *strateji*yi geçirmek, zamanı, zamanın ritmini, yönelimini, tekrarlanamazlığını devreye sokmaktır." (Bourdieu, 1977: 9) Nitekim görünüşte özgeci bir armağan verme pratiği bile kültürel sermaye ve toplumsal prestiji artırmayı mümkün kılan stratejilerin özelliklerini sergiler (Tucker, 1998: 68-75).

IV. Strateji-Üretici Bir İlke Olarak *Habitus*

> "Habitus nosyonu, Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inde önerdiği programı izleyerek ister naif ister akademik olsun her tür bilginin bir inşa faaliyeti gerektirdiği düşüncesini idealizme bırakmayan bir materyalist bilgi teorisini mümkün kılmayı hedefler: Ayrıca habitus, bu faaliyetin, katıksız anlamda zihinsel bir faaliyetle hiç ilgisi olmadığına işaret eder. Düşüncenin, bilincin, bilginin sıradan nosyonlarının tam olarak görmemizi engellediği bir inşa, hatta pratik düşünümsellik etkinliğinin söz konusu olduğunu gösterir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:111)."

Bourdieu'nün kendi sosyolojik perspektifini oluştururken ilk amacı, nesnelci yaklaşımların ileri sürmüş olduğu "kuralların ve modellerin belirleyiciliği"ni reddetmek yolunda, toplumsal hayatın *düzenleyici* veya *önceden tahmin edilebilir* olduğu yönündeki kalıplaşmış *ikilem*le sahici bir yüzleşmeye girişmekti.

> "Bütün düşüncemin şu soruyu kalkış noktası olarak aldığını söyleyebilirim: Bir davranış, kurallara itaatin ürünü olmaksızın nasıl düzenlenmiş olabilir? (Bourdieu, 1990a: 65)."

Bu noktada Bourdieu'nün bu soruyu çözmek için geliştirdiği habitus kavramı, muhtemelen onun geliştirdiği kavramsal repertuarın en kilit kavramıdır. Bilindiği üzere bu kavram, çeşitli yollarla Hegel, Durkheim, Mauss, Weber gibi düşünürlerce kullanılmıştı (Bourdieu, 1990b: 12). Hatta daha detaya inersek *habitus* terimi, kavramın entelektüel kökenlerini oluşturan Durkheim ve Mauss'un proto-yapısal antropolojisi, Levi-Strauss'un post-Sausser'ci yapısal antropolojisi ve Piaget'in psikolojik genetik yapısalcılığının merkezinde vücut bulan kavramların yaratıcı bir sentezi olarak da okunabilir. En temelde Erwin Panofsky'nin çalışmasından[8] etkilenen Bourdieu ise kavramı tüm bu saydığımız düşünürlerden farklı bir vurguyla, eyleyiciyi içeriden yönlendiren *yapılaştırıcı bir mekanizma* olarak kurmaya girişir.

Habitus kavramının ilk eleştiri ayağını sosyal bilimlerdeki "nesnelcilik" anlayışı oluşturmaktadır. Bourdieu'ye göre nesnelci bir tez, gözlemcinin toplumsalı (*social*) kuramsal olarak temsil etmesi için inşa ettiği model ile toplumsalın kendisini özdeş kılar. Nesnelci bakış açısından bu kuramsal müdahalenin sonucu, "modelin gerçekliği ile gerçekliğin modelinin" yer değiştirmesidir. Bu hamleyle toplumsalın damgasını taşıyan özerk evrenler (yapı, kültür, üretim tarzı gibi yapısalcı metaforlar) şeyleşir. Oysa eyleyici, kurulmuş bir doğaya sahiptir ve yapıca belirlenmiştir. Bourdieu'ye göre *habitus* ilk çocukluk döneminde bilincinde olmadan edinilen ve bu yüzden süreklilik sergileyen "üretken eğilimler şeması"dır.

Bu eğilimler insanların pratikleri, doğaçlamaları, tutumları veya bedensel hareketlerini üretir. *Habitus* bir "oyun duygusu" veya (insanların sonsuz sayıda durumlarla başa çıkmak için sonsuz sayıda strateji geliştirmelerini sağlayan) bir "pratik anlayış" sağlar. Eğilimler içinde ortaya çıktıkları toplumsal çevrenin kısıtlamalarına adapte olurken, *habitus* toplumsal kökene göre farklılaşır. Konuşma biçimleri, bedensel hareketler, güzellik anlayışları veya bireysel kimlik, tüm bunlar, gerçekte sınıfsal kökene göre farklılaşır. Örneğin, işçi sınıfı üyelerle

---

[8] Ayrıntılı bilgi için bkz. Postface.In Architecture gothique et pensee scolastique, ed. E. Panofsky, 136-67. Paris: Editions de Minuit. Metnin Türkçe çevirisi şöyle: Erwin Panofsky, *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe: Orta çağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, çev. Engin Akyürek., Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

karşılaştırıldığında, orta sınıf, kamu önünde konuşma veya resmi durumlar konusunda kendisini daha emin hisseder ve bu ekonomik alanda önemli bir değer olabilir. Bu yüzden, Bourdieu'nün *habitus* kavramı onun toplumsal eşitsizliğin farklı yeniden-üretim biçimleri analizinde merkezi bir yere sahiptir (Baert, 1998: 29-33). Habitus:

> "Belirli bir çevre tipinin kurucusu yapılar (yani, bir sınıfsal konumun varoluşsal karakteristiğinin maddi koşulları), süreklileşmiş, aktarılabilir eğilim sistemleri olarak işlev görmeye yatkın yapılaştırıcı yapılar olarak habitusu üretir; yani hiçbir şekilde kurallara tabi olmanın sonucu olmadan nesnel olarak 'düzenlenmiş' ve 'düzenli' olabilen, amaçlara bilinçli bir yönelimi veya amaçlara ulaşmak için zorunlu işlemlere hakim olma ifadesini önceden varsaymadan nesnel olarak amaçlarına uyarlanmış olabilen pratiklerin ve temsillerin üretilme ve yapılaştırılma ilkeleri olarak fonksiyon görmeye meyilli yapılaşmış yapı üretir (Bourdieu, 1977: 78)."

Ya da:

> "...Aynı grubun/sınıfın tüm üyelerinde müşterek olan ve tüm nesneleştirme ve kavrayışlar için önkoşul oluşturan içselleşmiş yapılarının, algı, kavram ve eylem şemalarının öznel fakat ferdi olmayan bir dizgesi olarak tanımlanabilir (Bourdieu, 1977: 92)."

Habitusun süreklileşmiş yatkınlıkları, aktörlerin *"kurumları doldurmalarına ve pratik anlamda sahiplenmelerine ve bu sayede daimî olarak kurumları kâğıt üzerinde sabitlemesinden kurtararak aktif kılmalarına"* (Bourdieu, 1990a: 57) olanak tanır. Zira *"...her eyleyici..., toplumsal gövdeye iştirak ettiklerinde, dünyayı düzenleme araçlarına, tüm pratikleri organize eden sınıflandırıcı bir şemalar dizgesine sahip olur"* (Bourdieu, 1977: 129).

Habitus, pratik kavramı etrafında merkezi bir belirleyiciliğe sahiptir ve bir grup/sınıf/toplumun türdeşliği, bu *içselleştirilmiş yatkınlıkların yapılaşmış karakteri*nin bir sonucudur. Öte taraftan habitus salt bir kişinin içselleştirdiği fikirler dizgesine karşılık gelmez; aynı zamanda kişinin bedenselleştirdiği bir dizi kimlikten oluşur: Bedensel *hexis* ya da başka bir ifadeyle bedenselleşmiş habitus kipi, *"bir kişinin sahip olduğu bir şey değil, kişinin olduğu bir şeydir"* (Bourdieu, 1990a: 73). Pek çok sayıdaki *yapı*nın eşzamanlı tezahürünün bir sonucu olan habitus kavramı, farklı yapıların yan yana var olduğu ve birbirine

eklemlendiği toplumsal uzayı (*social space*) oluşturur.[9] Eyleyici bir taraftan da sürekli olarak (pratik dolayımında) hiçbir biçimde verili kurallara indirgenemeyen eylem yönleri icat eder. Caulhon'un, habitusun anlamı üzerine açıklaması oldukça yerindedir: Calhoun, habitusu *"yapılaşmış doğaçlamayı mümkün kılan somutlaşmış duyarlılık"* olarak tanımlar. Habitus cazcıların kurallara bağlı kalmadan birlikte çalarken geliştirdikleri duygu ve bütünlükle karşılaştırılabilir (1995: 305).

> "Açık ya da gizil bir biçimde pratiği mekanik bir tepki, önceki koşullarla doğrudan belirlenmiş, tamamıyla sonsuz sayıda, önceden inşa edilmiş bütünlüklerin, 'modellerin' veya 'rollerin' mekanik işleyişine indirgenebilir bir tepki olarak kabul eden bütün teorilerden kurtulmak zorunludur (Bourdieu, 1977: 15)."

Pratik ise, içinde daimî olarak eyleyicinin etkinliğinin doğduğu ve nesnelci perspektiflerin "mekânsal" temsilleriyle algılanamaz olan, zamansal bir boyuta sahip gerçeklik.

> "Pratik mantığın, bütün düşünceleri, algıları ve edimleri karşılıklı yakın ilişkide bulunan ve pratik olarak yekpare kılınmış bir bütün kuran birkaç doğurgan [*generative*] ilke yoluyla örgütleyebilme yetisi vardır, çünkü pratiğin mantığının bütün ekonomisi mantık ekonomisi ilkesine dayanır ve bu ekonomi basitlik ve genellik uğruna katılığın feda edilmesini öngörür. Bu yetinin ikinci bir nedeni de 'çoktezlilik'in [*polythesis*] içinden, çokanlamlılığı uygun ve başarılı bir biçimde kullanmamızı sağlayacak koşulları bulup çıkarmasıdır. Bir başka deyişle, sembolik sistemler tutarlılıklarını ... şu gerçeğe borçludurlar: Bu sistemler sadece tutarlı değil, aynı zamanda pratik de olabilen (kullanışlı olma, yani, idare altına alıp kullanması kolay olma, 'güçsüz' ve ekonomik bir mantığa uyma

---

[9] *Space* kavramını neden *uzay* olarak çevirmeyi tercih ettiğimizi açıklamamız gerekebilir. Bourdieu, sosyal bilimlerin, kültürel ve toplumsal ilişkileri modern geometrinin kendi inceleme konusunu ele almasına benzer biçimde analiz etmesi gerektiğini öne sürer. Tıpkı geometrik sayılar içindeki noktalar ve çizgilerin önemlerinin, tek tek elementlerin içkin özelliklerinden ziyade, onlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanması gibi, toplumsal hayat modelleri de bu çerçevede inşa edilmelidir. Bireysel olgular, tek tek elementler –Bachelard'ın deyimiyle– "olasının muhtemel bir örneği" olarak görünecek biçimde– daha genel bir ilişkiler modelleri içinde bir araya getirilebilir. Bilimde, "gerçek ilişkiseldir". Kanımızca bundan dolayı da uzam, mekân ya da alan kavramları Bourdieu'nün vermek istediği çağrışımı iletmekte yetersizdir.

anlamında) ilkeler kurdukları ölçüde pratik işlevlerini yerine getirebilen pratiklerin ürünüdürler (Bourdieu, 1990a: 86)."

Ama eyleyicinin özerkliği sabit yapısal kurallar izlemek yerine stratejiler üretip uygularken bile sınırlıdır. Habitus, eyleyicinin stratejiler geliştirebilme ve "amaçlar" güdebilme sınırlarını, daha doğrusu özerkliğin sınır çizgilerini oluşturur.

"Habitus, sınırları üretiminin tarihsel ve toplumsal olarak konulmuş koşullarınca belirlenen ürünler -fikirler, algılamalar, ifadeler, eylemler- verme bakımından sonsuz bir potansiyel olduğu için, sağladığı koşullanmış ve koşula bağlı özerklik başlangıç koşullarının basit mekanik bir yeniden-üretiminden olduğu kadar önceden tahmin edilemez bir yenilik yaratımından da uzaktır (Bourdieu, 1977: 79)."

Habitus süreklileşmiş ve bireyde içselleştirilmiş yapısal öğelerin kuramlaştırılmasına olanak tanır. Bu *yapılaşmış yatkınlıklar* bireylerin kendi saptadıkları eylem aracılığıyla *yapı*nın yeniden-üretimini sağlar. Burada toplumsal olarak inşa edilmiş bireyin toplumsal olarak indirgenemez bir parçasının mevcut olduğu savlanmaktadır. *"Pratik vasıtasıyla sahip olunan ve açık bir temsile varmadan pratik durumlarda uygulanan algılama, anlama ve eylem şemaları"* (Bourdieu, 1977: 103) olan yapılaşmış yatkınlıklar, stratejiler üretebilmek için habitusun dışında kalan ve ona indirgenemez olan belli bir bireyselliği göz ardı etmemektedir. Yapılaşmış yatkınlıklar bu bağlamda "pratik operatörler" olarak iş tutarlar. Daha doğrusu habitus, hareketler, yüz ifadeleri duruş, vb.nde somutlaşır. O, dilsel edimlere indirgenemez veya matematiksel olarak ifade edilemez; Bourdieu'nün ifadesiyle, "*Birinin bir cebir gördüğü yerde, bir dans veya jimnastik görmenin gerekli olduğuna inanıyorum.*" Bourdieu için, habitus özne/nesne dikotomilerini ortadan kaldırır ve toplumsal gerçekliğin pratik toplumsal ilişkiler çerçevesinde anlaşılmasını sağlar. Habitus insanlara belirli durumlarda nasıl davranacakları konusunda güçlü pragmatik, sözel olmayan bir toplumsal yetkinlik duygusu kazandırır (Tucker, 1998).

Kısacası Bourdieu, İkinci Dünya Savaşı-sonrasının sosyolog kuşağı arasında, eyleyici/yapı sorununu sosyolojisinin merkezine yerleştirenlerin başında gelir. O, eyleyici ve yapıyı "diyalektik bir ilişki"de birleştirmeyi önermek suretiyle, ister etkileşimlerin mikro yapıları olarak isterse makro düzeyde kültürel, sosyal veya ekonomik etkenler olarak tanımlansın, insan eyleminin dışsal faktörlerin doğrudan, aracısız bir yansımasıymış gibi kavramsallaştırılmasına karşı çıkar. Aynı zamanda

Bourdieu, eylemi basit bir biçimde insan eyleminin iradeci ve rasyonel-aktör modellerince varsaydığı üzere, bilinçli yönelimler ve hesaplama gibi içsel etkenlerden kurulu olarak görür. Bourdieu bu ikilemi eylem kavramsallaştırmasıyla aşmayı ister, çünkü insan eylemliliğinin mikro ve makro, iradeci ve determinist boyutları karşılıklı özel açıklama biçimleri olarak izole edilmiş olmaktan ziyade tek bir kavramsal akıma katılmıştır. Böylece Bourdieu, eylemi kültüre, yapıya ve iktidara bağlayan *yapısal bir pratik kuramı* önerir.

V. Sonuç Yerine

Esin kaynağını Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden alan ve sosyal teori alanında Sartre, Berger ve Luckman, Habermas, Giddens, Bhaskar ve olgun dönem Castoriadis'in muhtemelen en iyi bilinen temsilcileri olduğu "yapı"cı hareketin üyesi Bourdieu bütün teorik üretimiyle bize bu yapısal pratik kuramının, eleştirel bir sosyal teori tarzı olarak, öncelikle, mevcut sosyolojik kategorilerin eleştirisinden geçtiğini hatırlatmış, sadece "gerçek olan" değil ancak "mümkün olan" dolayımında da toplumsal yaşamın içkin bir analizi üzerinde yoğunlaşmıştır. Aynı zamanda bu tarz bir kuram aracılığıyla belki de bugün yaşanan farklılıkları ve çeşitlilikleri -postmodern jargonu kullanma cazibesine kapılmadan-anlamaya dair süreçsel bir yaklaşım kullanmanın imkân dâhilinde olduğunu göstermiştir. Farklılıkları süreçler içinde analiz etmek, Bourdieu'nün ifadesiyle *"dışsallığın içselleştirilmesini ve içselliğin dışsallaştırılması diyalektiğini"* (1990a:84) onaylamakla gerçekleşebilir ancak. Dolayısıyla durmadan dönüşen toplumsal evreni anlama noktasında teorisyenin yapması gereken, insanın fenomenolojik tecrübelerini ve pratik eylemlerini de göz önünde tutmak ve teorinin soyut, ampirik malzemenin de somut olduğu anlayışını yıkmaktır. Böylece a) kuramcının içinde yaşadığı toplumsal dünya ile eleştirel olarak angaje olması ve içinde yaşadığı evreni doğallıktan çıkarmaya çalışması, b) kuramcının kendi entelektüel pratiğinin temelinde yatan tarihsel ve kültürel koşulları izah etmesi; bununla beraber tarihin tekilliklerini anlamaya çalışması, c) kuramcının kendi algılayış tarzına ilişkin kavramsal bir çerçevenin eleştirel olarak yeniden ele alınması aracılığıyla (Erol, 1997) post-pozitivist bir sosyolojinin parametreleri oluşabilir.[10]

---

[10] Bu noktada Bourdieu'nün ilişkisel yöntemi, toplumsal hayata ilişkin çizdiği çerçeve ile örtüşür. Onun kurduğu ilişkiler, her zaman işbirlikçiden ziyade rekabetçi, bilinçliden ziyade bilinçsiz ve eşitlikçiden ziyade hiyerarşiktir. Bourdieu'nün çalışmasında tekrarlanan toplumsal hayat imgesi rekabetçi ayrım, tahakküm ve yanlış-

Öte yandan Bourdieu'nün buraya kadar özetlediğimiz düşünceleri, ilişkisel düşünce üzerine süregelen toplumsal-felsefi bir düşünce ve empirik-teorik çeşitlemeler olarak da okunmalıdır. İlişkisel düşünce tarzının Bourdieu'nün açısından önemi, onun araştırma tasarımını hayatı boyunca şekillendiren iki temel meta-sosyolojik ilginin, yani "*özcü bir toplumsal gerçeklik anlayışı yerine ilişkisel bir anlayışı geçirme ve temel öznelci ve nesnelci toplumsal hayat araştırması yaklaşımları karşıtlığını aşma çabasının*" (Vandenberghe, 1999: 61) yatay ve dikey uygulamaları oldukları kanıtlanarak gösterilebilir. İlk ilgi, toplumsal alanların genel özellikleriyle ilgili bir çatışma teorisinde ve farklı kültürel üretim, dağılım ve tüketim alanlarına ilişkin bir dizi etkili empirik araştırmada yer alır. İkincisi ise, bir pratikler ve "pratiklerin yapıların yeniden-üretimindeki rolleri" teorisinde, habitusun fenomenolojik betimlemelerini sosyolojik olarak yakalamayı sağlamıştır. Alanlar teorisi ve habitus teorisi, Bourdieu'nün ya pratik bir araç olarak ya da diğerinin sonucu olarak ortaya çıkacak biçimde içsel olarak ilişkili ilerletici araştırma programının "katı çekirdeği"ni oluşturur (Vandenberghe, 1999: 62).

Sonuç olarak, kompleks toplumsal hayatın çok-boyutlu ilişkiselliğini önemsemesi, yapısal-işlevselciliğin seçkinci ve "tepeden bakan" bir nesne inşasına ya da tersi yönde hermeneutiğin veya etnometodolojinin öznelci mikro süreçlerle ve gündelik yaşama bireylerin verdikleri anlamlarla sınırlı kalan çerçevesine bağlı kalmaması, teorik argümanlarını empirik kanıtlarla doğrulamaya çalışması ve belki de en önemlisi sosyoloji disiplinini "*etiko-politik bir bilim*" olarak inşa etmesi açısından Bourdieu sosyolojisinin, sosyolojinin kurucularının taşıdıkları "gerçekliği yapısal ve tarihsel bağlamı ile kavramak şeklinde tezahür eden tutku"yu yeniden inşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

---

tanımadır. Nitekim Bourdieu kendi sosyal bilimci çalışma arkadaşlarını "ilişkisel düşünün" diye uyardıkça, aynı zamanda kendi çatışmacı toplumsal dünya anlayışını paylaşmaya davet etmektedir (Swartz, 1997: 35).

KAYNAKÇA

ALEXANDER, Jeffrey (1985), "Neofunctionalism: An Introduction" in Alexander, ed., *Neofunctionalism.* Sage.

BAERT, Patrick (1998), "Bourdieu's Genetic Structuralism", *Social Theory in the Twentieth Century*, Polity Press.

BOURDİEU, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

BOURDİEU, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

BOURDİEU, Pierre (1989a), "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory* 7.

BOURDİEU, Pierre (1989b), *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

BOURDİEU, Pierre (1990a), *The Logic of Practice*, Polity Press, Cambridge.

BOURDİEU, Pierre (1990b) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. M.Adamson, Cambridge.

BOURDİEU, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları.

BOURDİEU, Pierre (1997), *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kesit Yayınları.

BOURDİEU, Pierre (2007), "Vive La Crise!: Sosyal Bilimlerde Heterodoksi İçin", *Ocak ve Zanaat* içinde, Çev. Ümit Tatlıcan, (der.) Çeğin vd., İletişim Yay., İstanbul.

BOURDİEU, Pierre, Loic Wacquant (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İstanbul.

BURKE, Peter (2001), *Bilginin Toplumsal Tarihi*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

CALLİNİCOS, Alex (2004), *Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

CAULHON, Craig (1995), *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Cambridge, MA, Blackwell.

EROL, N. (1997), "Eleştirel Sosyal Teori: Kültür, Tarih ve Fark Sorunu", *Toplum ve Bilim*, 72 Bahar, İstanbul: Birikim Yayınları.

GİDDENS, Anthony (1978), "Hermeneutics, ethnomethodology and problems of interpretative analysis", *Studies in Social and Political Theory.*

GİDDENS, Anthony (1999), *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

KHUN, Thomas (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.

LEY, David (2003) "Forgetting Postmodernism? Recuperating a Social History of Local Knowledge", *Progress in Human Geography.*

MUTMAN, Mahmut (1997), "Özne: Bir Başka Arşiv", *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları.

SEİDMAN, Steven (2002), "Sosyolojik Teorinin Sonu", *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Çev. Hüsamettin Arslan, (der.) Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

SKİNNER, Quentin (1997), "Teorinin Dönüşü", *Çağdaş Temel Kuramlar içinde*, Çev. Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.

SWARTZ, David (1997), *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago.

TUCKER, Kenneth H. (1998), *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Sage Publications.

TURNER, Jonathan H. (1991), "Constructivist Structuralism: Pierre Bourdieu", *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company, Fifth Edition.

VANDENBERGH, F. (1999), "The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structualism", *Sociological Theory*, Vol. 17.

WAGNER, Peter (1996), *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınlar.

Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği*

Bu yazının amacı, düalizmlerin sosyal teoriyi istilâ ettiğini, verimli birleşmeler ve sentezleri engelleyerek onu bir çıkmaza soktuğunu düşünen iki toplum felsefecisi ve sosyal bilimcinin, bu düalizmlere karşı geliştirdikleri çözümleri kısaca ortaya koymak ve karşılaştırmaktır. Aslında toplumsal hayatın "yapılaşma"sını vurgulayan iki yazarın görüşleri ve teorileri, benzer bir gelişmenin yarattığı bir başıboşluk, bir keşmekeşin ürünleri, daha doğrusu bu kaos durumuna bir çözüm arayışı olarak görülebilir: Ortodoks konsensüsün yıkılması. İki sosyal bilimci de Parsons'ın ana karakter olduğu Amerikan işlevselciliğinin, daha doğrusu yapısal-işlevselciliğin II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayıp 1970'lerin ortalarına kadar süren hem Amerikan akademik dünyasında hem de dünyanın diğer kesimlerindeki neredeyse mutlak egemenliklerinin yıkılmasını olumlu bir gelişme olarak karşılayıp bu yaklaşımlarla hesaplaşmaya girmiş, hatta Giddens daha da ileri giderek "işlev" benzeri kavramları ve "işlevsel açıklamalar"ı sosyal bilimlerden tamamen kaldırmayı önermiş, "işlevselci olmayan bir manifesto" yazma gereği duymuştur.

Bourdieu ve Giddens'ın çözmeye çalıştığı problemin aslında yeni olmadığını, başlangıcından beri toplum felsefecileri ve sosyal bilimcileri farklı şekillerde uğraştırdığını belirtmek gerekir: "Birey" / "toplum" veya "eylem" / "yapı" sorunu. Sosyoloji tarihine baktığımızda, özellikle 1920'lere kadar olan dönemde, Weber ve Simmel gibi bazı istisnalar dışında, bu ikili karşıtlıklardan, daha ziyade "toplum" veya "yapı" vurgulu açıklamaların büyük ölçüde sosyolojik düşünceyi ve gündemi belirlediğini, başlangıçta "iradeci" bir eylem teorisi oluşturma amacıyla başlayıp "sosyal sistem"i vurgulayan bir anlayışa kayan Parsons'ın yapısal-işlevselci sosyolojisiyle de bu vurgunun güçlenip neredeyse tek güç haline geldiğini görürüz. İlgili dönemdeki bir başka gelişme de özellikle Durkheim'dan beslenen antropolojik çalışmaların etkisinin ağır bastığı, birçok Marksist düşünür ve sosyal bilimciyi de etkileyen Fransız yapısalcılığının ortaya çıkışıdır.

---

* Güney Çeğin, Ümit Tatlıcan **"Bourdieu ve Giddens: Habitus ya da Yapının İkiliği"**, Ocak ve Zanaat içinde, (der.) Güney Çeğin vd., sayfa: 303-367, 2007.

Giddens ve Bourdieu'nün "Ortodoks konsensüs" olarak adlandırdığı yapısal-işlevselci ana-akım sosyolojinin (dünya çağında) mutlak görünen bu egemenliği, neredeyse tartışmasız görünse de rakipsiz değildi. Örneğin, toplumun aslında karşılıklı etkileşimlerden başka bir şey olmadığını öne süren Georg Simmel'in düşünceleri, Amerikalı bir başka filozof ve sosyal psikolog George H. Mead'in görüşleri ve onun felsefesine kaynaklık eden "faydacı" felsefeyle harmanlanıp "sembolik etkileşimcilik" adı verilen, isim babası Herbert Blumer'in sistematize ettiği bir anlayışın gelişmesiyle sonuçlandı. Weber'in "anlamlı eylem" tartışmalarının da beslediği bu anlayışlar, özellikle Edmund Husserl'in fenomenolojik felsefesini "toplumsal dünyanın fenomenolojisi"ni anlamak için sosyolojiye uyarlamaya çalışan, Weber'den etkilenen, ancak onunla hesaplaşan Alfred Schutz'un 1930'larda Almanya'da geliştirdiği, fakat Amerikan sosyolojisine 1960'larda taşınan "fenomenolojik sosyoloji"siyle ilişkili ancak farklı bir mecraya kaydı. Bu son yaklaşım "sembolik etkileşimcilik"ten hem etkilenen hem de onun bazı çıkmazlarını aşmaya çalışan birçok farklı çalışmanın yapılmasına yol açtı. Eylem sosyolojileri adını verebileceğimiz bu gelişme çizgisi içinde üçüncü bir akım, kurucusu Schutz'un görüşlerinden etkilenen, toplumsal hayatın olumsallığı ve kırılganlığını vurgulayan Garfinkel'in "etnometodolojisi" veya "etnometodolojik sosyolojisi"dir. Bu sosyolojiler uzunca bir süre, deyim yerindeyse, "yeraltında" yaşamak zorunda kalan muhalif güçler konumundaydılar.

Bourdieu ve Giddens'ın sosyal teorilerini şekillendirmeye başladıkları dönem tam da Parsonscı sosyolojinin yıkılıp yerini, Giddens'ın deyimiyle, bir "teorik sesler keşmekeşi"ne bıraktığı bir döneme denk gelir. Bu iki sosyal bilimci hem eski nesnelci, natüralist, pozitivist hegemonik yapının yarattığı katı disipliner ayrımları ve hem de bu katı ayrımların yol açtığı katı bir iş bölümü ve ikili karşıtlıkları aşmaya, bu hegemonik yapıyla hesaplaşırken ondan kurtarılabileceklerini kurtarmaya, bu arada sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi yorumcu sosyolojilerin birikimlerini bunlarla harmanlamaya, özetle "eylem" ve "yapı"yı bir arada açıklayabilecek yeni bir sentez geliştirmeye çalışırlar. Bu çabaların ürünü Bourdieu'de *habitus* kavramı, Giddens'ta "yapının ikiliği" düşüncesidir. Bu yüzden, ilk önce Bourdieu'nün *habitus* kavramını ele alacak, ardından Giddens'ın "yapının ikiliği" kavramına geçeceğiz. Yazımızı bu iki düşünür-sosyal bilimcinin bu konudaki açıklamalarını karşılaştırarak bitireceğiz.

Bourdieu: *Habitus*

"Latince olarak 'habitus' dediğime dikkat edin lütfen, ki bunun ne anlama geldiği Fransa'da anlaşılmamaktadır. Bu kelime, 'alışkanlık' kelimesinden daha iyi bir biçimde, Aristoteles'teki 'exis' edinme ve 'yetenek' anlamlarını ifade etmektedir (ki Aristoteles bir psikologdu aynı zamanda). 'Habitus' metafizik alışkanlıkları ya da şu gizemli hafızayı ifade etmez, ki bunlar ciltler dolusu kitaba ya da küçük ama ünlü tezlere konu olmuştur. Bu 'alışkanlıklar' sadece kişilere ve onların taklitlerine göre değişmezler; özellikle toplumlara, eğitim biçimlerine, zevke, modaya ve prestij değerlerine göre de değişirler. Genelde ruhtan ve onun tekrarlama yeteneklerinden başka bir şeyin görülmediği yerde, kolektif ve bireysel pratik bilincin yarattığı eseri ve teknikleri görmek gerekir."

Marcel Mauss, 1934 (2005: 471)

"Çok çeşitli yönlerde daha sıkı karşılıklı bağımlılık, çok çeşitli yönlerden gelen güçlü ve sürekli baskı, daha sürekli bir öz-denetimi, daha istikrarlı bir üst-beni ve insan ile insan arasındaki münasebetlerde yeni adap biçimleri gerektirir ve geliştirir: Savaşçılardan saraylılar ortaya çıkar. Bu dünyada bir ölçüde geniş çaplı uygarlaşma süreçleriyle karşılaştığınız her yerde, bu habitus değişimini tetikleyen tarihsel-toplumsal manivelalar düzeneğinde de benzer türden işlevlere rastlarsınız."

Norbert Elias, 1939 (2004:352)

"Değerler, ne 'düşünce'dir ne de 'çağrılabilir'; düşüncelerimizde olduğu gibi, maddi yaşamın ve maddi ilişkilerin içinden çıkarlar. Yaşam 'habitus'u içinde, ilk elde ailede ve dolaysız toplulukta öğrenilen (duyguda 'öğrenilen') zorunlu normlar, kurallar, beklentiler vb.dir. Bu öğrenme olmasaydı, bütün toplumsal yaşam devam edemezdi ve bütün üretim dururdu."

Edward P. Thompson, 1968 (1994: 279)

"İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir: Pascal'ın dediği gibi, 'dünya beni içeriyor ama ben onu anlıyorum'. Şu hâlde toplumsal gerçeklik iki kez varolur: *Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar.*"

Pierre Bourdieu, (2003:118)

Bourdieu'nün sosyolojik projesinin çıkış noktasını, her şeyden önce Batı-merkezli entelektüel geleneğin en geleneksel sorunlarından biri olarak kabul edilen birey-toplum düalizmine çözüm getirme ve temelden *yanlış* bulduğu *nesnelcilik-öznelcilik çelişkisi*ni aşma düşüncesi oluşturur. Onun "'yarı otomatik' ve 'kişisel-olmayan' bir karaktere sahip (daha açık bir ifadeyle, faillerin kendi farklı pratikleriyle sonuçlanan *üretken şemaların* mutlaka farkında olmaları gerekmemesi anlamında *yarı*

otomatik ve bu şemaların sadece faillerin o anki durumlarına referansla açıklanamaması anlamında kişisel-olmayan) *habitus* kavramı" (Mouzelis, 1995: 109) bu hedefi gerçekleştirmek için formüle edilmiştir. Cuff vd.'nin ifadesiyle, Bourdieu "bilgi bilenin durumundan bağımsız mıdır, yoksa onun bir ürünü müdür?" sorusundan hareketle klâsik epistemolojik düalizm problemine odaklanır (Cuff et al., 1998: 322) ve habitus kavramlaştırması aracılığıyla, iki farklı temel klâsik sosyoloji geleneğini, sosyal gerçekliğin failin[1] içinde, zihninde olduğunu savunan veya aksine dışında ve şeylerde varolduğunu iddia eden karşıt yaklaşımları sorgular. Ayrıca o, sosyal gerçekliğin bu ikili karakterinin sosyolojik araştırmalarda muhafazakâr bir biçimde korunduğunu düşünür. Bundan ötürü, onun amansız saldırısının ilk ayağını farklı *nesnelcilik ve öznelcilik anlayışları* üzerine keskin eleştiriler oluşturur (Swartz, 1997: 96).

Öznelciliğe Düşmeden Nesnelciliği Aşmak

"Eylemi bir yanda eyleyicisiz [failsiz], mekanik bir tepki olarak gören nesnelcilik, öte yandan bilinçli bir niyetin kararlı bir şekilde yerine getirilmesi; kendi amaçlarını belirleyen ve akılcı hesapla faydayı azamiye çıkartan bir bilincin özgür projesi olarak tanımlayan öznelcilik olmak üzere iki tuzağa düşmemeye gayret ediyorum (Bourdieu, 2003: 110)."

Bourdieu *habitus* kavramını öncelikli olarak sosyal bilimlerdeki sonu gelmeyen nesnelcilik-öznelcilik tartışmasını aşma aracı olarak görür. En temelde kavramsal bir stratejist olan Bourdieu, kavramsal referans çerçevesinde, yapısalcı veya faillik-yönelimli görüşlerden birini tercih etmek yerine, bu karşıtlığı aşma girişimiyle yola çıkar (Baert, 1998: 30). Analizinin kalkış noktası bireysel eylem ve toplumsal yapı arasındaki ilişkisellik olan Bourdieu şu sorulara cevap arar:

"İnsan eylemini güdüleyen nedir? Bireyler, çoğu ana-akım akademik sosyolojinin kabul etme eğiliminde olduğu gibi, dışsal nedenlere tepki verirken nasıl davranırlar? Bireysel eylem 'kültür', 'toplumsal yapı' veya 'üretim tarzı' tarafından mı belirlenir? Ya da aktörler, sosyal bilimlerdeki fenomenolojik, yorumcu ve rasyonel-aktör okullarının öne sürdüğü gibi, kendi belirlenebilir sebepleri/gerekçelerine göre mi davranırlar? Bununla ilişkili olarak, gerçekte, aktörlerin düşüncelerinin onların davranışlarına ilişkin sosyal bilimsel açıklamalardaki epistemolojik statüsü ne olacaktır? Bu düşünceler, Durkheimcı gelenekte olduğu gibi, epistemolojik anlamda

---

[1] Bourdieu, eylemi bir kuralın basitçe pratiğe dökülmesi olarak tanımlamadığı için, toplumsal "aktör"lerden değil toplumsal faillerden (agents) söz eder.

güvenilmez olarak görülüp de bir kenara mı itilecektir? Veya onlar, hermeneutik gelenekte olduğu gibi, bilimsel anlatımın temel bina blokları mı olacaktır? Bu sorular Giddens'ın (1979) modern sosyal teoride merkezi problemlerden biri olarak saptadığı şeye işaret eder: Faillik ve yapı ilişkisi (Swartz, 1997: 8)."

Sosyolojik tartışmalarda nesnelcilik olarak anılan akım, kısaca yapıların pratikler ve tasarımları yapılaştırdığını ve nesnel ilişkileri inşa ettiğini öne süren entelektüel bir yönelimi anlatır. Bourdieu'ye göreyse, sosyal bilimlere hâkim olan nesnelcilik insanî gerçekliği bir nesnel ilişkiler sistemi modeli olarak inşa eder (Ostrow: 2000: 306). *Outline of a Theory of Practice* (Bir Pratik Kuramı Taslağı) adlı kitabının "Nesnelciliğin Nesnel Sınırları" adlı bölümünde, toplumsal davranışın 'nesnel' gözlemcisi tarafından kullanılan gerçeklik modeli ile *katılımcıların*[2] pratik gerçekliği arasındaki zorunlu ayrımı vurgulayan Bourdieu, nesnelci yaklaşımlarda bir kurallar bütününce yönetilen davranışlar, değerler veya tavırların düzenli olarak tekrarlanan örnekleri esas alınarak faillerin pratik gerçekliğinin yanlış-tanındığını ileri sürer (Bourdieu, 1972/1977: 72). Dolayısıyla nesnelci bir sosyolog, dolaysız tecrübelerden bir kopuşun gerekliliğini varsayarak kendini empirizme mahkûm eder. Toplumsal evrenle ilgili birincil tecrübeler bu anlayışta paranteze alınır; böylece toplumsal olay ve toplumsal fail kavramlarını bir kenara iterek, toplumsal olaylara eşlik eden psikolojik güdüleri ele almadan analize girişen, özellikle de nicel yöntemlerden faydalanma yolunu seçen sosyolojik perspektifler ön plâna çıkar ve bunun sonucunda nesnelci sosyolojiler (Parsons'tan Lévi-Strauss'a kadar) insanları roller, kurumlar veya gizli kodların pasif ürünleri olarak tasvir ederler (Mouzelis, 1995: 110).

Bourdieu'ye göre, nesnelci paradigma, bilim adamının toplumsalı teorik olarak sunmak için kurduğu modeli bizzat toplumsalın kendisiyle özdeşleştiren bir yaklaşıma gebe olduğu için, faili "tatile" çıkaran mekanik bir model sunar. Modelin gerçekliği ile gerçekliğin modeli bu noktada yer değiştirir. Sonuç, toplumsalın şeyleştirilmesi, yani bilim tarafından kültür, yapı veya üretim tarzı olarak oluşturulan objeleri toplumsal bir etkililikle donanmış gerçeklikler olarak inşa eden bir şeyleştirmedir (Leledakis, 2000: 110-111). Bourdieu'nün nesnelciliğe dönük bu eleştirisinin odağında dönemin düşünsel atmosferine hâkim teorilerden yapısalcılık

---

[2] "Katılımcı" kavramı Nicos Mouzelis'in vurguladığı gibi, kesinlikle sadece özel bir bireyi anlatmaz. Bir toplumsal bütünün resmi katılımcısı resmi bir örgüt, güçlü bir elit veya bir ulus-devlet olabilir. Ayrıntılı bilgi için, bkz: Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, s. 100.

vardır. Turner'ın ifadesiyle, Bourdieu'ye göre, yapısalcılar analizler sırasında "durumlar"ın belirlenimsizliğini ve standart bağlamlarda kurallara mekanik bir biçimde uyan ve rollerini oynayan robotlar olmayan faillerin pratik yeteneklerini göz ardı ederler (Turner, 1991: 509). Normatif yaklaşımda kurallara uyma ve rolleri oynamanın yaratıcı faillerin becerili adaptasyonları ve esnek doğaçlamalarını gerektirdiğinin unutulması gibi, yapısalcılık da eylemi sadece (insan beyninde veya kültürde yüklü) temel ilkelerin uygulanması olarak görür (agy: 510). Nesnelciler toplumsal hayatın karmaşıklığını, örneğin salt rol oynamaya veya kurallara uymaya indirgerler. Onlar insanların yeni durumlarla başa çıkabilme yeteneklerini ve gerektiğinde onları geliştirme kapasitelerini ciddiye almaz (Baert, 1998: 30). Craig Calhoun'ın destekleyici bir ifadesiyle, Bourdieu'nün nesnelcilik eleştirisi şöyle özetlenebilir:

> "Nesnelci sosyoloji eylemin yapılanmasını sadece dış güçlerin sonucu olarak açıklama eğilimindedir. Biz bir yöne itilebilir veya bir başka yöne gitmeye zorlanabiliriz. Eylemimiz güç, kurallar veya engeller tarafından yönlendirilir. Burada gözden kaçan şey, Bourdieu'ye göre, toplumsal yapının her birimizin içinde olma derecesidir, çünkü biz önceki deneyimlerimiz sonucunda öğrendik. Toplumsal yapıları dikkate alarak şeylerin nasıl yapılacağı konusunda pratik bir hâkimiyete sahip oluruz. Böylece, zaten eylemlerimizi üretme biçimimiz toplumsal yapılara uygundur ve bu yapıları yeniden-üretir, çünkü etkili olarak hareket etmemizi mümkün kılan şey budur. Biz yapıları bizzat onları yaşarken içselleştiririz –onlar soyut nesnelci bir modeldeki gibi varolmazlar. Kültürümüzün bize sağladığı öğrenme kategorileri sayesinde, ancak aynı zamanda anlayışımızın aktif bir biçimde gelişmesiyle, toplumsal yapılara ilişkin pratik anlayışlar geliştiririz. Bu deneyim ve bilme bileşimi temelinde, her birimiz belirli biçimlerde davranmamızı sağlayan pratik bir eğilim geliştiririz (Calhoun, 2000: 709)."

Mouzelis'e göre, birey-aktörleri ve onların yetenek ve kapasitelerini önemsemeyen yapısalcı metodoloji gündelik hayatın somut pratiklerinden ziyade teorisyenin tasavvuruna ait teorik bir mantık kullanırken, aksine Bourdieu'nün post-yapısalcı *habitus*u, teorik mantıktan ziyade pratik mantığa –eğilimlerin oldukça esnek, çokanlamlı ve çok duygulu olduğunu kabul eden bir mantığa– dayanır. *Habitus* bu nedenle yapısalcılık ve fenomenolojik/etnometodolojik yaklaşımlar arasında bir yerde durur (Mouzelis, 1998: 109).

Bourdieu radikal bir şüpheyle, öznelciliği de toplumsal dünyanın algılanması konusunda aynı ölçüde yetersiz bulur. Ona göre, öznelci bakış açısını temelde şu iki özellik karakterize eder. Öznelci bakış açısı (1)

aktörün toplum içindeki yerinin onun sadece bazı şeylere ulaşabilmesini sağlaması anlamında, kısmi bir bakış açısıdır; bütünün sadece belirli bir kısmını görebilir veya kavrayabilir. Ayrıca o (2) taraflı bir bakış açısıdır; aktör şeyleri zaman içinde, bazen an be an değişen pratik algılarının biçimlendirdiği bir duruş biçiminden görür (Cuff et al, 1998: 323).

Bu açıdan Bourdieu'nün düşüncesine göre, toplumsal hayatın fenomenolojisinin temel kusuru şudur: Öznelci akım, toplumsal yapıları bireysel sınıflandırma edim ve stratejilerinin bir araya gelmesinin sonucu olarak görmekle, bu strateji ve edimlerin kalıcılığını ve gerçekliğin toplumsal üretiminin neden ve hangi ilkeye göre gerçekleştirildiğini izah edemez. Bourdieu, farklı öznelci mikro sosyologların analizlerini oldukça irade-yönelimli, bilinçli bir biçimde davranan ve etkileşim kuran görece özerk öznelere odaklandırdıklarını düşünür (Mouzelis, 1995: 110). Bu eleştirilere sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji de dâhildir. Turner, Bourdieu'nün bu yaklaşımları eleştirisini aşağıdaki sözlerle şöyle özetler:

> "Toplumsal hayat etkileşimden fazlasını içerir ve etkileşim sembolik etkileşimcilikteki 'durumların tanımları'ndan veya etnometodolojideki 'açıklayıcı pratikler'den daha fazlasına işaret eder. Bu yüzden, sembolik etkileşimciliğin 'aktör'ü ve etnometodolojinin 'üye'si, üyelerin her zaman özel gruplar ve sınıflar içinde yükümlülükleri olduğunu kavramayı başaramayan soyutlamalardan ibarettir. Etkileşimler her zaman bağlamlar içinde etkileşimlerdir ve bu bağlamların en önemlisi sınıfsal konumdur. Etkileşimin bireyler arasında ortaya çıkma olasılığına sahip bu temel özelliği sınıfsal kökene göre değişir ve etkileşim bu yüzden yapı içinde gömülüdür –öyle ki yapı mümkün olan şeyi sınırlar. 'Yapısal-olmayan' bu daha yaygın etkileşimcilik eleştirisine ek olarak, sembolik etkileşimciliğin aktörlerin eylemlerini açıklama ve anlama çabasında bilişsele çok fazla vurgu yaptığını ileri süren Bourdieu'ye göre, sonuç olarak bu yaklaşımda aktörlerin nesnel sınıf-temelli çıkarları olduğu unutulur (Turner, 1991: 510)."

Turner, Bourdieu'nün sınıfsal boyutu ihmal eden öznelciliğe eleştirisini "akademik alan" bağlamında şöyle açar.

> "Ve bir kez daha, 'Homo Academius'un temayülleri açıktır. Zira akademisyenin doğasında toplumsal dünyayı tanımlama, değerlendirme, düşünme, üzerinde düşünme ve yorumlama vardır; bu temayülün bir sonucu olarak, toplumsal bağlamlardaki gerçek insanlara dünyayla salt akademik ilişki düşüncesi empoze edilir. Sembolik etkileşimciler için, böylece, insanlar eylemler ve durumları tanımlayan, üzerinde düşünen, yorumlayan ve açıklayan sokaktan tarafsız sıradan akademisyenlerdir. Ancak, sokağın yorumları ve bu sıradan yorumların akademik tasvirleri

toplumsal gerçekliği iki nedenle uygun bir biçimde betimleyemez. İlk olarak ... bu yorumlar mevcut yapılar, özellikle sınıflar ve sınıfsal kesimler tarafından kısıtlanır. İkinci olarak, bu yorumlar bizzat bireylerin kendi davranışlarının meşru tanımlarını inşaya çalıştıkları nesnel sınıf mücadelelerinin birer parçasıdır (agy)."

Oysaki Bourdieu'ye göre, bu iki moment (nesnelci ve öznelci an) daima diyalektik bir ilişki içindedir. Bir yanda, sosyologların, failin öznel temsillerini bir tarafa bırakarak, nesnelci bir evre içinde açıkça ortaya koydukları *toplumsal yapılar* bireylerin pratiklerini sınırlar. Ancak öte yandan, bu temsiller ve onlara temel teşkil eden *zihinsel yapılar*, aktörlerin bu nesnel yapıları korumaya veya dönüştürmeye çalışırken verdikleri bireysel ve kolektif mücadeleleri yönlendirdikleri sürece dikkate alınmak zorundadır. Dahası, toplumsal ve zihinsel yapılar ikili karşılıklı inşa ve karşılıklılık ilişkisi içindedir (Wacquant, 1998: 6).

Bourdieu'ye göre nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki keskin karşıtlık sosyolojinin asla çözemediği bir paradoks doğurur. Bundan dolayı, bilimin perspektifine bağlı kalmak şartıyla sosyal bilimcinin asli görevi, faillerin deneyimlerini algılama ve onlara tepki verme biçimleriyle ortaya çıkan olayları anlamak olmalıdır. Nesnel bir tutumun benimsenip öznel tutumun göz ardı edilmesi ne kadar hatalıysa öznelci bir bakış açısını savunup bilimsel nesnelliği savunulamaz hale düşürmek de o kadar hatalıdır (Cuff et al, 1998: 323). Neticede;

"Bourdieu'nün nesnel ve öznel karşıtlığını aşma girişimi iki metodolojik düşünceyle sonuçlanır. İlk olarak, onun araştırması 'katılımcı gözlem' olarak adlandırdığı şeyi hedefler. Yani, araştırmacı ilk olarak araştırma nesnesini nesnelleştirir, ardından bu nesnelleştirmenin geçerliliğini ve ön-kabullerini dikkatle araştırır ve son olarak, insanların doğaçlamaları ve ustaca icraatlarını göz önüne alır. Bourdieu ikinci olarak araştırmacı ve araştırma nesnesi ayrımını aşmaya çalışır. Yani, sosyal bilimler bizzat yapısal koşullar ve güç mücadelelerine gömüldükleri için, araştırmacı kendi pratiklerine karşı da eleştirel bir tutum içinde olmalıdır. Bu yüzden, onun "refleksif sosyoloji"si tam da bu eleştirel mesafeyi sağlamayı hedefler (Baert, 1998: 30-31)."

Bu bağlamda bir taraftan öznelciliğin hayali antropolojisini, öte taraftan nesnelciliğin *nesnel sınırlarını* aşmak için, bu iki paradigmanın "dünya kavrayışları"nı bir analiz tarzının momentlerine dönüştürecek 'özgün bir pratik kuramı'na ihtiyaç duyan Bourdieu, dilbilimdeki statik yapısalcılık biçimine reddiye olarak kaleme aldığı *Outline of a Theory of Practice* adlı yapıtının 'Yanlış Bir İkilem: Mekanizma ve Sonculuk' alt

başlığında merkezi bir kavram olarak *habitus* kuramını geliştirir ve kavramı kısaca şöyle açıklar:

> "Belirli bir çevre tipinin kurucusu yapılar (yani, bir sınıfsal konumun varoluşsal karakteristiğinin maddi koşulları), süreklileşmiş, aktarılabilir eğilim sistemleri olarak işlev görmeye yatkın yapılaştırıcı yapılar olarak habitusu üretir (Bourdieu, 1972/1977: 78)."

Kavramın Kısa Tarihçesi

Habitus kavramı Bourdieu'nün kavramsal repertuarının ayrılmaz bir bileşeni olmadan önce pek çok düşünür tarafından çeşitli şekillerde kullanılmıştır (Bourdieu, 1990: 12). Hıristiyan eğitiminin, Hıristiyan habitusları pagan bir kültürle işleme zaruretinin yarattığı sorunları çözmesi gerektiğini yazan Emile Durkheim, "Fransa'da Pedagojinin Evrimi" adlı dersinde (1904–1905), onun yeğeni ve yakın meslektaşı Marcel Mauss "Beden Teknikleri" üzerine makalesinde (1934), hatta Max Weber *Ekonomi ve Toplum*'da "Dinsel Çilecilik" tartışmasında (1918) ve Thorstein Veblen *Aylak Sınıfın Kuramı*'nda sanayicilerin *"vahşi zihinsel habitus"*'u üzerine düşüncelerinde (1899) habitus kavramını farklı içerikleriyle kullanmışlardır. Ancak bu düşünürlerden hiçbiri habitus kavramına Bourdieu gibi belirleyici bir rol yüklememiştir. Kavramın semantik serüvenindeki bir sonraki duraksa fenomenolojidir; kavram kendini özellikle göze çarpacak bir biçimde, habitusu geçmiş tecrübeler ve gelecek eylemler arasında zihinsel bir kanal olarak tasarlayan Edmund Husserl'in yazılarında gösterir. Husserl (1947–1973) ayrıca habitusla aynı kökten gelen *"habitualität"* kavramını kullanmıştır; ardından onun öğrencisi Alfred Schutz söz konusu kavramı İngilizceye *"habitual knowledge"* olarak çevirmiş ve kavram alışkanlık, âdet, zihinsel yapı, yaradılış gibi anlamlar taşıyan *"habit"* kelimesini çağrıştırır hale gelmiştir. *"Habitual knowledge"* kavramıysa sonradan Maurice Merleau-Ponty'nin (1945) toplumsal davranışın sessiz baharı olarak *"yaşayan beden"* analizinde muhtevalandırılmıştır. Habitus, ayrıca Husserl'in başka bir öğrencisi Norbert Elias'ın yazılarında karşımıza çıkar. Elias, klasikleşmiş iki ciltlik *Uygarlık Süreci* (1937) çalışmasında *medenileşmiş insanın psikolojik habitusunu* inceler (Wacquant, 2004).

Yapılaştırıcı Bir Mekanizma Olarak Habitus

"Habitus sadece insan deneyimlerinin algısına sistematiklik kazandıran ve yapılandıran bir yapı değildir. O daha ziyade yapılandırılmış bir yapıdır: O, toplumsal uzayın algısını sistemleştirmenin, mantıksal sınıflara bölmenin bir

kuralı, kendi sistemi içinde toplumsal kategorilere ayırmanın içselleştirilmesinin bir tezahürüdür (1996: 170)."

En temelde, yapısal belirleyicilerin soyut mantığı ile bireysel yaratıcılığın parçalı-mikro öznelliği arasında bir *orta yol* arayan Bourdieu, yukarıda ele aldığımız düşünürlerden farklı bir içerikle, habitus kavramını failleri *içeriden* yöneten yapılaştırıcı bir mekanizma olarak tanımlar. Kavramı ilk kez Orta çağ felsefesi ve Gotik mimari üzerine kaleme alınmış Erwin Panofsky'nin eserinin[3] çevirisinin dipnotunda kullanan Bourdieu (Mahar, 1992: 304), habitusun pratik mantığın kaynağına ve "oyun duygusu"na (Bourdieu, 1992: 122) karşılık geldiğini ve faillerin eylemlerini organize eden bir ilke olarak işlediğini (Bourdieu, 1972/1977: 72) iddia eder; habitus en temelde, dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. Herhangi bir çevre veya toplumsal formasyon içindeki varlık koşulları pratiği biçimlendiren habitusları üretir. Pratikler habitus tarafından biçimlendirildiği gibi nesnel yapıları da yeniden üretirler (Bourdieu, 1992: 122).

Toplumsal failler, habitusun "sürekli eğilimleri" aracılığıyla mevcut kurumları pratik olarak içselleştirerek etkinleştirirler. Dolayısıyla habitus, belirli türde zeminler ve koşullardaki toplumsal deneyimlerimizin bir sonucu olmasının yanında, zihnimizde taşıdığımız (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) sürekli eğilimler setini anlatır. Belirli toplumsal ortamlar ve koşullardaki deneyimlerimiz, dünyaya, bu koşullarda edindiğimiz bilgi ve kaynaklara yaklaşımımızı derinden etkiler. Böylece habitus, aktörün içinde bulunduğu toplumsal bağlamının etkisini devreye sokan *bilişsel ve güdüsel bir mekanizma*dır ve bilgi ve kaynakların bu bilgi ve kaynakların biçimlendirdiği etkinliklere aktarıldığı bir kanal ve araç/ortam sağlar. Böylece, nesnel bağlamın karşılıklı ilişkileri ve dolaysız etkinlik durumları habitus aracılığıyla geri getirilir ve oluşturulur. Habitus kişinin etkinliklerinin daha genel parametrelerini oluştursa da insanlar aynı zamanda yaratıcı/üretici varlıklar olarak anlaşılmalıdır. Özel durumlarda, insanlar, gündelik hayatın daimî bir özelliği olan beklenmedik durumlarla başa çıkabilmek için (habitusla ilgili) temel kaynaklar 'bulmak' zorundadırlar. Toplumsalın oluşumunda merkezi belirleyici unsur olan habitus, grup/sınıf/toplumun türdeşleşmesini yapılaştırırken, eşzamanlı olarak kişiye bir dizi kimlik yükler. Habitus faaldir, çünkü kişinin sahip

---

[3] Ayrıntılı bilgi için bkz. Postface.In Architecture gothique et pensee scolastique, ed. E. Panofsky, 136-67. Paris: Editions de Minuit.

olduğu bir şeyden ziyade kişinin olduğu bir şeydir ve faillere belirli durumlarda nasıl davranacakları konusunda güçlü yararcı, sözel olmayan bir toplumsal yetkinlik duygusu kazandırır (Tucker, 1998: 70).

Böylece fail/aktör bir sosyal grup veya sınıfın üyesi olarak birtakım düşünce ve eylem eğilimleri yapısı edinir. Bu edinme sürecinde aktörün gerçekliğini sorgulamadığı ve onun *şeylere* dair deneyimlerini yapılandıran zihinsel ve davranışsal bir sete benzeyen habitus (Cuff et al, 1998: 325), Bourdieu'nün (son şeklini *The Logic of Practice*'de kazanan) pratik kuramının inşasında hayati öneme sahip bir kavram statüsüne yükselir. Zira habitus içselleştirilmiş yatkınlıklar ve bir dizi yapılaştırma ilkesi olarak *pratik* bağlamında merkezi bir belirleyicidir. Habitus veya Bourdieu'nün ifadesiyle "pratik aracılığıyla edinilen ve açık temsile ulaşmadan pratik durumlarda uygulanan algılama, kavrama ve eylem şemaları biçimindeki yapılaşmış eğilimler, pratik operatörler olarak iş görürler" (1972/1977: 97). Dolayısıyla bu üretici eylem, algı ve değerlendirme şemaları, iki "tarihselliğe" işaret eder: (i) Her oyuncunun – hiyerarşik bir sosyalleşmeler setine dayalı– kişisel biyografisinin tarihselliği (ii) oyuncuların içselleştirdikleri farklı "nesnel/dışsal" toplumsal yapıların tarihselliği (Mouzelis, 1998: 104).

Bu bağlamda, Şekil 1.de de görüleceği üzere, habitus "kendi yaratıcı ilkelerinin üretiminin nesnel koşullarına içkin olan düzenlilikleri yeniden üretmeye eğilimli pratikler üretir" (agy: 78). Bourdieu'ye göre pratik, habitusta temellenmiş olan ve onu doğuran somut etkinlik biçimleridir. Bu pratik(ler), araçlar-amaçlar rasyonalitesi (yani, bazı hedeflere ulaşma) bağlamında en etkili araçlardır; çünkü her pratik kendi iç (inşa edilmiş) mantığına sahiptir (Cuff et al, 1998: 325).

YAPILAR → *HABİTUS*→ PRATİK

Şekil 1.[4]

Kavram, pek çok yorumcuya göre, *alışkanlık* kavramının çağrıştırdığı şeyle bağlantılı görülse de Bourdieu'nün terminolojisi dikkatle incelendiğinde ondan temel bir noktada ayrıldığı görülür. Habitus, edinilmiş olan, ancak sürekli eğilimler şeklinde bedende cisimleşen bir

---

[4] Şema ve yorumu için bkz. Richard K. Harker, "On Reproduction, Habitus and Education", *Pierre Bourdieu Volume I.*, edited by Derek Robbins, (London: Sage Publications), s. 167.

şeydir.[5] Bu bağlamda habitus, temelci düşünce tarzlarının varsayımlarının aksine, özel bir düşünce tarzına ait bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Alışkanlık (habitude) ise, kendiliğinden tekrarlanan, mekanik ve üretici olmaktan ziyade kopyalanan bir şey iken, habitus yaratıcı bir tarz sunar. Kendi üretimimizin toplumsal koşullarını 'üretmemizi' sağlayan dönüştürücü bir makineyi andıran habitus, sonsuza dek belirlenmiş bir kader, bir tür tarih-dışı öz değildir. Habitus geçmiş tecrübelere dayalı strateji-üretici bir ilkedir ve faillere çeşitli görevleri yerine getirmek ve değişen durumların üstesinden gelebilmek için belirli bir mizaç ve eğilim kazandırır:

> "Tarihin bir ürünü olan habitus tarihin ürettiği şemalara uygun bireysel ve kolektif pratikler –daha fazla tarih– üretir. O, her organizmada algı, düşünce ve eylem şemaları biçiminde tortulaşmış geçmiş deneyimlerin aktif mevcudiyetini sağlar, pratiklerin 'doğruluğu'nu ve onların zamanda sabitliğini bütün resmi kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama eğilimindedir (Bourdieu, 1990: 54)."

Ontolojik Bir Suç Ortaklığı: Habitus-Alan İlişkisi

Öte yandan, her habitus kendini devam ettirmenin yanında bir grubun üyelerinin paylaştığı ortak deneyimleri sağlar ve grubu tanımlayıp ona kimliğini kazandıran *toplumsal bir topografya* üzerinde temellenir. Bu paylaşılan durum Bourdieu'nün "alan" adını verdiği şeydir. Analitik bir bakış açısından yaklaşıldığında, Bourdieu'nün "alan kuramı" konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin konfigürasyonunun bir kuramıdır. Bu konumlar, gerek varoluşları gerekse kendilerini işgal edenlere, toplumsal faillere veya toplumsal kurumlara dayattıkları belirlenimler bakımından, farklı sermaye biçimlerinin dağılım düzenindeki mevcut durumlarına göre, öte yandan diğer konumlara nesnel bağıntılarına (tahakküm, itaat, benzeşme vb.ne) göre nesnel olarak tanımlanır. Sermaye biçimlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek "özgül faydalar"a erişimi de belirler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81). Alanlardan her biri kendi iç-mantığı ve değer skalasına sahip olduğu için[6], her bir alanın işleyişinde, sosyolojik

---

[5] Bourdieu anahtar kavramı olan habitusu kimi zaman farklı kavramlarla ifade etme yoluna da gider: "Alışkanlık doğuran güç", "kültürel bilinçdışı", "zihinsel alışkanlık", "algı, beğeni ve eylemin zihinsel ve bedensel şeması", "düzenli doğaçlamaların doğurgan ilkesi", "yapılaşmış praxis" vb.

[6] Örneğin iktisadi alan, tarihsel açıdan, işin iş olarak görüldüğü ve akrabalık, dostluk ve sevgi ilişkilerinin ilke olarak dışlandığı bir toplumsal evren formunda ortaya

belirleyiciliğe sahip olan "oyunun kuralları" söz konusudur. Bir "alan"ın varlığı yeterli sayıda kişinin bir toplumsal "oyun"a katılımıyla oluşur. Bu toplumsal "oyun", yerleşik kurallara sahip bir oyun olmayıp, oyuncuların rekabetinin sonucu olan bir "ödül" etrafında şekillenerek işler hale gelir (Diken, 1997: 78-81):

> "Esas olarak oyuncular arasındaki rekabetin ürünü olan kazanılacaklar ve kaybedilecekler, yani bir tür bahisler vardır. Oyuna yatırım, illusio (oyun anlamına gelen ludus'tan türetiliyor) söz konusudur: Oyuncular, ancak oyuna ve bahislerine inancı (doxa) paylaştıkları ölçüde oyuna katılır ve - bazen kıyasıya bir rekabetle– birbirlerinin karşısına çıkarlar. Oyunu ve bahislerini, sorgulama dışı tutacak şekilde benimserler. Oyuncular yalnızca oyuna girerek, oyunun oynanmaya değer olduğunu kabul etmiş olurlar (yoksa oyuna dair bir "sözleşme" olduğu için değil) ve bu karşılaşma, rekabetleri ve çatışmalarının ilkesidir" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82)."

Toplumsal kozların gücü oyunun gidişatına göre nasıl değişiyorsa, çeşitli sermaye biçimlerinin sıralanışı da her bir alanda farklılık gösterir. Bu bakımdan her alanda etkin olan sermaye biçimleri söz konusudur. Ancak onların bir "koz" olarak nispi değerleri alanlara göre değişir. Örneğin klâsik Yunanca bilgisinin bir sermaye biçimi olarak değeri, bu sermayenin kullanılabileceği bir alanın (dolayısıyla bir oyunun) varlığına bağlıdır: Dolayısıyla bir alanda mücadeleye katılanlar, mevcut alanda etkili olan özgül sermaye biçimi üzerinde tekel kurma ve iktidar alanında farklı otorite tarzları arasındaki "kur değerlerine" ve hiyerarşiyi belirleme gücünü elde etme gayesiyle birbirleriyle mücadele ederler (Wacquant, 2003: 26). Bir anlamda Bourdieucü alan kuramının temelinde toplumsal dünyanın "kademeli bir farklılaşma süreci"nin mekânı olduğu saptaması yatar.

Peki bir alanın ve onun sınırlarının varlığını belirlemede nasıl bir yol izlenmelidir? Bourdieu bu sorunsalın daima alanın kendi içinde ortaya konularak çözümlenebileceği konusunda ısrarcıdır. Çünkü *a priori* bir cevap teorik bir yanılgıyı besler. Alana katılan fail/grup rekabeti azaltmak (dolayısıyla alanın özel bir alt-kesiminde tekel kurmak) hedefiyle kendisini sürekli farklılaştırmaya çalışır; bir yandan da belli bir aidiyet tanımı dayatarak, alana katılanların ya da katılacak olanların bir kısmını dışlar. Örneğin, A ya da B şahsının, alanın temel yasasında mevcut yazılı

çıkmışken, sanat alanı tam aksi istikamette maddi kâr yasasının tersine çevrilmesiyle kurulmuştur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81).

kurallar/gereklere uygun bir sosyolog olup olmadığı söylendiğinde yapılan tam da budur. Fakat alanların "söylenmemiş" veya "kurumlaşmamış" "giriş engelleri" hukukî sınırlardan daha fazladır. Sonuç olarak, alanın sınırları empirik bir araştırma sonucunda belirlenebilir ve alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 84-85).

Alan kavramıyla yapılacak bir analiz, zorunlu ve birbirleriyle ilişkili olarak temel üç moment (adım) içerir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 90):

1- Alanın konumunu çözümlemede temel belirleyici bir "iktidar alanı" olmalıdır.

2- Bu alandaki rakip toplumsal failler ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki ilişkilerin nesnel yapısı inşa edilmelidir.

3- Toplumsal faillerin belirli bir toplumsal ve iktisadi koşul türünü içselleştirerek edindikleri farklı "yatkınlık/eğilim sistemleri" (habituslar) çözümlenmelidir.

Görüldüğü üzere Bourdieu için, alanın niteliğini belirleyen "oyun", alan içinde farklı konumları işgal edenler arasında cereyan eden "toplumsal mücadeleler"i kavramaya yönelik açıklayıcı bir anahtar görevi görür. Modern toplum geleneksel toplumları aratmayacak denli dikey bir toplumdur. Dolayısıyla, Bourdieu sosyolojisi ilk olarak "tahakküm" sorununa eğilir. Farklılaşma muktedirler ve madunlar arasındadır (Albertsen ve Diken, 1999). Bu iki kutup arasındaki sonsuz mücadele, farklı alanlarda rekabet eden kişiler/grupların sahip oldukları "sermaye"ye (oyundaki kartlara) bağlı bir durumdur:

> "Farklılaşmış toplumların yapısı ve dinamiği açıklanmak isteniyorsa, sermayenin çeşitli biçimler alabileceğini kabul etmek gerekir. Örneğin, İsveç gibi demokratik yaşlı uluslarda ya da Sovyet tipi toplumlarda toplumsal mekânın biçimini anlamak için, siyasal sermayenin oluşturduğu özel toplumsal sermaye türü hesaba katılmalıdır: Bu sermaye, ortak kaynakları (ilk örnekte sendikalar, ikinci örnekte Komünist Parti aracılığıyla) kendine mal ederek, iktisadi sermaye gibi, diğer toplumsal alanlarda da ayrıcalık ve kâr üretme kapasitesine sahiptir (Bourdieu ve Wacquant, 2004: 108-109)."

Bourdieu, ayrıca oyun kuramı aracılığıyla bilinç felsefesinin temellerine yönelik bir saldırı başlatır. "Çıkar gütmeyen bir edim olabilir mi?" tartışması ekseninde Bourdieu, çıkar kavramının, kendisini

mitleştirici bir vizyondan kopardığını, bunu da Weber'in hukuk konusundaki tespitine borçlu olduğunu yazar: "*Toplumsal failler, ancak kurala uymaktaki çıkarları, uymamaktakinden daha büyük olursa kurala uyarlar*" (agy: 103). Bourdieu, bu çıkış noktasından hareketle, sosyolojinin merkezi postulatlarından birini oldukça tartışmalı bulur: Toplumsal faillerin yaptıklarını yapmalarında bir sebep vardır ve asıl mesele bu sebebi bulmaktır ve bu sebep, görünüşte keyfi bir tavırlar dizisini tutarlı bir ilkeler bütününden hareketle kavrayabileceğimiz bir şeye dönüştürebilecek bir sebeptir. Ancak, Bourdieu'ye göre, sosyolojinin toplumsal faillerin boş eylemlerde bulunmadıkları varsayımı kuşkuludur. Çünkü bir bilinç felsefesinin kavramamıza imkân veremeyeceği tamamen paradoksal durumlar vardır.

Bourdieu, çıkar kavramının bu şekilde sorunsallaştırılmasından sonra "özel bir çıkar biçimi" olarak "illusio" kavramını devreye sokar. İllusio ya da "yatırım" oyunun oynanmaya değer olduğunu düşünmektir:

> "Saint Simon'da takke kavgasına ilişkin (kim önce selam vermeli?) parçayı okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmamışsanız, bir saray adamı habitusunuz yoksa ve eğer kafanızda oyunda da mevcut olan yapıları taşımıyorsanız, bu çatışma size boş ve gülünç gelir. Eğer tersine, oyun oynadığınız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetiniz varsa, her şey sizin için apaçıktır ve oyun oynanmaya değer mi gibi bir soru aklınıza bile gelmez. Bir başka deyişle, toplumsal oyunlar, kendilerinin oyun olduklarını unutturan oyunlardır ve illusio zihinsel yapılarla toplumsal uzayın nesnel yapıları arasındaki ontolojik suç ortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyülü ilişkidir (Bourdieu,1995:149)."

Bourdieu, sonuçta, toplumsal aktörler arasındaki pratik ilişkileri "faydacı" yaklaşıma indirgeyen iki antropolojik varsayımı teşhir eder: (i) Toplumsal faillerin daima bilinçli sebeplerle davrandıkları ve (ii) onları motive eden her şeyin daima salt iktisadi çıkara dayandığı. Böylece faydacı kuramın tarih-aşırı ve evrensel çıkar kavramının yerine yeni bir çıkar kavramını geçiren Bourdieu, tüm yapıtlarının, bilinçli hesapçılık indirgemeciliğinin karşısına habitus ve alan arasındaki "ontolojik suç ortaklığı ilişkisi"ni çıkardığını savunur. Ona göre, eyleyiciler/aktörler ile,

> "toplumsal dünya arasında bilinç-altı, dil-altı bir ortaklık ilişkisi vardır: Eyleyiciler, pratiklerinde, sürekli, birer sav olarak öne sürülmemiş savlar ortaya koyarlar. Bir insani tutumun gerçekten her zaman için ereği, yani hedefi bu tutumun sonu olan sonucu, miadı anlamında sonu mudur? Bence değildir. O zaman, toplumsal ya da doğal dünyayla kurulan bu tuhaf ilişki

nasıl bir ilişkidir ki, eyleyiciler o ilişki dahilinde birer erek olarak belirlemedikleri erekleri hedeflerler? Oyun duygusuna sahip toplumsal eyleyiciler, gerçekliği oluşturan araçlar, içinde hareket ettikleri evrene ilişkin görü ve bölünme ilkeleri olarak işlerlik gösteren bir dizi pratik algılama ve değerlendirme kalıbını edinmiş olan eyleyiciler pratiklerinin amaçlarını erek olarak ortaya koyma gereksinimi duymazlar (Bourdieu, 1995: 152)."

Özetle Vanderberghe'in ifadesiyle, aslında "Habitus, toplumsal yapıların içselleştirilmesi veya içerilmesiyken, alan habitusun dışsallaşması veya nesnelleşmesidir" (1999: 396). Sonuç olarak Bourdieu'nün bir toplumsal konumun içkin ve ilişkisel niteliklerini belirli bir hayat tarzı içinde ifade eden birleştirici bir köken olarak habitus kuramı, toplumsal alana eklemli bir "sembolik yapı"dan bahsederek klâsik yapısalcılığın sınırlarını aşar. İçselliğin faillerin eylemlerinde dışsallaştığı habitus, işlevsel anlamda, toplumsal aktör/grubun pratikleri ve mülkiyetlerini bir araya getiren üslûp birliğini aktaran teorik bir operatör olarak iş görür.

Sınıfsal Habitus

"Ben Pascal'in pek ünlü bir deyişini, biraz değiştirerek aktarma alışkanlığı edindim: 'Dünya beni, bir noktaymışım gibi içerir ve yutar, fakat ben onu anlarım." Toplumsal uzam beni bir noktaymışım gibi yutar. Ama o nokta *bir görüş açısı*dır, toplumsal uzam içinde konumlanan bir noktadan hareketle edinilen bir görüşün, hangi nesnel konumdan hareket alınmışsa, biçimi ve içeriğiyle o konum tarafından belirlenen bir *perspektifin* kökenidir. Toplumsal uzam, tam da ilk ve son gerçekliktir, çünkü üstüne üstlük, toplumsal eyleyicilerin kendisine ilişkin olarak sahip olabilecekleri tasarımları da belirler (1995: 28)."

Bourdieu, Fransız yapısalcılığının damgasını taşıyan erken kavramsallaştırmasında terimi ifade etmek için dilbilimsel bir analojiye başvurur ve Chomsky'nin "üretken gramer" düşüncesini çağrıştıran bir "üretken yapısalcılık" geliştirir. Chomsky'nin "üretken gramer"inden farklı olarak, habitusun yaratıcı potansiyeli "evrensel bir akıl"dan meydana gelmez, daha çok "bir tecrübe ve ayrıca bir mülk, bir sermaye"den oluşur (Bourdieu, 1985: 11-24). Çünkü habitus, Lévi-Strauss'da olduğu gibi beynin fiziksel bir yönelimi veya Chomsky'nin mentalist bir bakış açısına benzer biçimde, kalıtsal bir potansiyel değildir. Habitus aile ve akran gruplar içinde sosyalleşmenin yarattığı sınıfa-özgü tecrübelerden oluşan "yapılaşmış bir yapı"dır (Swartz, 1997: 102). Zira Bourdieu açısından kavramın avantajı, görünüşe göre, kendiliğinden olan

ve faillerin dünya görüşlerini şekillendiren inanç veya kanaatlerin (Bourdieu'nün deyişiyle *doxa*ların) sağlam bir kavranışını mümkün kılmasıdır (Wolfreys, 2000). İşte tam da bu noktada kavram artık normatif ve bilişsel bir vurgudan eylemin daha eğilimsel ve pratik bir kavranışına doğru yavaşça evrilir ve bu çerçevede sınıf analizlerinin önemli bir eksenini oluşturmaya başlar. Artık Bourdieu'nün habitus kavramı, toplumsal dünyayı kavramak ve değerlendirmek için gerekli birer araç olan kategorilere uyarlanması icap eden pratik yetenekleri içeren ve sınıfsal yapı içinde belirli bir nesnel konuma denk düşen bir dizi özelliği ifade eder ve toplumsal eşitsizliğin farklı yeniden-üretim biçimleri analizinde merkezi bir yere sahiptir. Bourdieu, *Distinction*'da "beğeni"deki sınıfsal farklılıkları özellikle sınıfsal konumların getirdiği derin bireysel farklılıkların bir göstergesi olarak betimler. Farklı sınıflardan gelen kişiler yalnızca donandıkları farklı güç ve sermaye biçimleriyle diğerlerinden ayrılmazlar; kişiler en "mahrem", en "bireysel" nitelikleriyle de diğerlerinden farklılık arz ederler. Böylece Bourdieu, habitus kuramına en açık biçimde, "seçkinlik" / "itibar"ın sağladığı kârlar üzerine sosyolojik analizinde *işlerlik kazandırır*. Çünkü Bourdieu için itibar arayışının odak noktası bireyin kendi bedenidir. Beğeni her sınıfın kendi beden tasavvurunu belirler. Beğenideki farklılıklar da bedenin güzellik-sağlık ve dayanıklılığı hakkındaki izlenimleri belirler ve bu durum sınıftan sınıfa farklılık gösterir:

> "Beğeni her ne kadar masum, doğal ve kişisel bir olgu gibi görünse de nesnel sınıfsal mevki kapsar: Üst sınıf için sanat müzesi, işçi sınıfı için TV; eski üst sınıf için nazik ve mesafeli bir zarafet, yeni üst sınıf için gürültülü ve gösterişçi bir tüketim; egemen için opera, egemen olunan için avangart tiyatro. Beğeniler toplumsal bir nesnel sınıfsal mevki hiyerarşisini yansıtan kültürel bir hiyerarşi içinde organize oldukları için, beğeniler arasındaki çatışmalar sınıf çatışmalarıdır (Turner, 1998: 518)."

Sonuçta toplumsal varoluş koşullarınca üretilen beğeni, Bourdieu'de bütünleştirici bir sınıflandırma ilkesi olarak karşımıza çıkar (Bourdieu, 1996: 178). Toplumsal gerçekliğin nesnel yapısıyla bireysel tecrübenin öznelliği arasındaki hayati köprüyü oluşturan habitus kuramının merkezi kavramlarından "beğeni", failler açısından anlamlı evrenleri tanımlayan üretken ilkelerin tezahürüdür. Örneğin, "beğeni"den hareketle ayrıcalıklı sınıflarla işçi sınıfları arasındaki hayat tarzındaki farklılıklar analiz edilebilir. İşçi sınıfı üyeleri seçimlerinde diğer sınıf üyelerinden "araçsal beden" anlayışı ile ayrılırlar. Bedenin hayat tarzına göre biçimlendirilmesi anlamında bir işçi kas güçlendirmeye yönelik

motifleri olan spor dallarıyla uğraşırken, alt-orta sınıf üyeleri uzun ömür için jimnastikle, ayrıcalıklı sınıflarsa golf gibi prestijli sporlarla meşgul olurlar. Başka deyişle,

> "...ayrıcalıklı sınıfların 'yaşamı üsluplaştırma' eğilimi, 'biçim'in sağlığına tapınmaya eğilim gösteren gövdenin bir organizma gibi işleyişine vurgu yapmasına veya algılanabilir dış görünüş, 'fizik', yani başkası-için-gövde olarak gövdenin görünümü üzerine vurgu yapmasına göre çeşitlilikler sunan gövdeyi bir amaçmış gibi ele alma eğiliminde bulunur ve görülür. Gövde kültürü kaygısının, özellikle yaygın bir şekilde antrenman için antrenman yapma sporuna indirgendiğinden en yetkin çileci spor olan jimnastiğe kendini veren orta sınıflarda genellikle diyet ölçülülüğü ve kesinliği içindeki çileci yüceltilmesini içererek, en temel biçiminde, yani sağlığa hijyenik tapınma olarak ortaya çıktığı açıkça ortadadır. Jimnastik ve yürüyüş veya sağlık yürüyüşü gibi dar anlamda hijyenik sporlar büyük oranda rasyonel ve rasyonalize faaliyetlerdir: Çünkü, öncelikle, akla ve aklın vaat ettiği farklı ve genellikle elle tutulamayan kârlara kararlı bir şekilde inanırlar (yaşlılığa veya bağlantılı kazalara karşı korunma, ancak tam anlamıyla teorik bir referansa göre varolan soyut ve negatif kâr); ardından, jimnastikte olduğu gibi özgül ve bilgece bir amaca (örneğin, "karın kasçılar") referansta bulunarak düzenlenmiş, parçalara ayrılmış ve 'küçük rütbelinin el kitabı'ndaki temel hareketlere göre ayrılmış yürüyüşün yeri gündelik yürüyüşte neyse, gündelik durumların pratik hedeflerine doğru yönelmiş ve bütünlüklü hareketlerin de o olduğu soyut bir dizi harekete genellikle indirgenen bir uygulamanın sonuçlarının soyut bilgisine göre genellikle anlam kazanırlar (Bourdieu, 1997: 177)."

Bourdieu, bu yaklaşım sayesinde, belirli bir sınıf içinde farklı sermaye biçimlerine sahipliğin spor, beslenme, sanat, dekorasyon ve boş zamanları değerlendirme gibi konularda oldukça farklı beklentiler içeren "muhtelif beğeni sistemleri"ni nasıl yarattığını değerlendirme fırsatı yakalamıştır (Chaney, 1999: 75). Böylece, giderek artan toplumsal aynileşmeye rağmen, kişilerin mevcut sınıfsal konumlarına bağlı olarak, hayat tarzları farklılıklarını hâlâ nasıl korudukları açıklanabilir. Zira beğeniyi anlamak, Bourdieu'ye göre, sosyal bilimciye faillerin mülkiyetleri ve pratikleri sayesinde sahip oldukları şeylerin sosyolojisini yapma imkânı sağlar. Böylece bir taraftan bize sunulan ürünlerin hangi şartlarda ortaya çıktığını, diğer taraftan tüketicilerin hangi şartlarda üretildiğini bilebiliriz (Bourdieu, 1996: 152). Bu eksende habitus kavramı ile "sınıf"a içkin niteliklerin bedenselleştirilmesine yapılan bu vurgu, farklı bireylerin benzer toplumsal mekanizmalarla farklı sınıfsal konumlara nasıl yerleştirildiklerini oldukça iyi açıklamaktadır. Zira Bourdieu'nün toplumsal konumların dağılımı analizi, bedeni eşzamanlı bir

biçimde hem "sermaye birikim stratejilerinin taşıyıcısı" hem de "politik direnişin olası mekânı" olarak inşa eder (Göker, 1999: 244).

Bu bağlamda Bourdieu'nün kültürel güç odaklı sınıf analizi, öncelikle, aktörlerin amaçlarına ulaşma teşebbüslerinde bile eylemlerini kuşatan ve biçimlendiren toplumsal yapıları nasıl yeniden-ürettiklerini kavramaya çalışan daha büyük projenin bir parçası olarak okunmalıdır (Tucker, 1998: 65-93). Belirli bir sınıfın üyeleri belirli sınıflama, değerlendirme, yargı, algı ve davranış biçimlerini paylaşırlar. Bu sınıfsal ve bireysel algılar, seçimler ve davranışlar arasındaki ara süreçler de *sınıfsal habitus*u (yani, aynı sınıfa ait habitusların yapısal eğilimlerini) oluşturur. Bir anlamda, *sınıfsal habitus* benzer konumu paylaşanların kolektif bilincine karşılık gelir, zira o bireylerin dünyayı benzer biçimde sunmaları ve belirli bir tarzda sınıflama yapmaları, seçmeleri, değerlendirmeleri ve davranmalarını mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir rehber sağlar. Başka bir deyişle,

> "Sosyal sınıf, salt üretim ilişkileri içinde bir konum olarak değil, ayrıca 'normalde' (yani, yüksek bir istatistiksel olasılık dahilinde) o konumla özdeşleştirilen sınıfsal habitusla tanımlanır (Bourdieu, 1996: 372)."

Böylelikle, eylemlerin rutinleşmesine yardımcı olan *sınıfsal habitus*, pratiğin ve sosyal gerçekliğin anlamları konusunda naif uzlaşımlara dayalı, nesnellikle donanmış bir sağduyu dünyasını güçlendirir. Bunun doğal sonucu Bourdieu'ye göre şudur: Kendilerine özgü mantıklarıyla nesnel sınıflar üreten sınıflandırma sistemleri, dayandıkları keyfilik öğesinin (Bourdieu: "Meşruluk keyfiliğin yanlış yorumlanmasıdır") yanlış-anlaşılmasını garanti altına alarak iktidar ilişkilerinin yeniden-üretimine katkıda bulunurlar (Bourdieu, 1972/1977: 164). Sonuç olarak Bourdieu'nün, sınıfsal konumun habitusu belirlediğini vurgulayarak Durkheim'ı "ayakları üzerine oturttuğu" açıktır (Turner, 1991: 517).

Anthony Giddens: Yapının İkiliği

Yapının ikiliği Giddens'ın eylem ve yapı arasındaki karşılıklı diyalektik ilişkiyi açıklamak için geliştirdiği bir kavramdır ve bunun ancak felsefe ve sosyal bilimleri saran diğer ilişkili farklı düalizmler aşılarak gerçekleştirilebileceğini düşünür. Aslında Giddens'ın çalışmalarının eksenini sosyal teoriyi istilâ ettiğini düşündüğü bu düalizmleri çözme, aşma çabasının oluşturduğu söylenebilir.

Eylem felsefesinde ele alınan problemlerin sosyal bilimler bağlamında yeniden değerlendirilmesi ve açıklanması gerektiğini düşünen Giddens, mevcut eylem felsefelerinin bazı eksikliklerini de eleştirerek, bir eylem sosyolojisi geliştirmeye çalışır. Felsefede yaygın olan ve sosyal teoriyi de etkileyen bazı düalizmler, ona göre, gerçek bir eylem teorisi geliştirmeyi engeller. Giddens eylem felsefecilerinin bizzat eylem kavramına ve niyetler, gerekçeler ve güdülere büyük yer ayırsalar bile, ilgilerini büyük ölçüde aktörler tarafından "eylemin üretimi" olarak adlandırılabilecek hususla, eylemin betimlenmesiyle sınırlandırdıkları için, eylem felsefesi üzerine analizlerin büyük çoğunluğunun aktörlerin niyetleri veya amaçlarından kaçan, yani niyetlenilmeyen sonuçlarına ve bu sonuçların sosyal teori açısından önemine fazla dikkat etmediklerini, ne de eylemin *ifade edilmemiş koşulları*yla ilgilendiklerini belirtir. Giddens'a göre, bir ölçüde bu nedenlerle, her zaman haklı olarak kurumsal sosyal analizcilerinin çalışmalarında büyük ölçüde yer alan –kurumların doğasıyla, toplumsal değişme, çatışma ve güçle ilgili– problemler eylem felsefecilerinin yazılarında nadiren yer almıştır (1982c: 29).

Giddens "yapının ikiliği" kavramını sosyal teorideki iki temel düalizm biçimine itiraz için geliştirdiğini belirtir: Bu düalizmin etkisine bir yanda –insan eylemini öne çıkaran, eylem felsefelerinin geleneksel yetersizliklerini sergileyen– yorumcu sosyolojilerde, öte yandan yapısalcı ve (yapısal)-işlevselci sosyolojilerde rastlanır. İnsanları aslında hem kendilerinin bilincinde olan ve yaptıkları şeyler hakkında gerekçelere sahip amaçlı aktörler, hem de eylemleriyle inşasına yardımcı oldukları toplumsal ortamın farkında olan ve onun içindeki muktedir, muhakeme sahibi, niyetli failler olarak alan, bu yüzden insan faili sosyal analizin merkezine yerleştiren, sosyal bilimlerin temel ilgi alanını amaçlı, muhakeme sahibi aktörü araştırmanın oluşturması gerektiğini düşünen, fakat zorlama ve "güç" ve büyük ölçekli organizasyon problemlerine hiç değinmeyen birinci kategoridekiler, Giddens'a göre, "eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıf"lardır. Aksine, eylemin ifade edilmemiş koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçlarına öncelikli yer veren ve kurumsal düzen ve değişmeyle ilgili problemleri vurgulayan düşünce gelenekleri eylem teorileri geliştirmekte büyük ölçüde başarısız kalmışlardır. Nesnenin özne, toplumsal yapı veya sosyal sistemin amaçlı, kapasite sahibi toplumsal aktör üzerindeki önceliğini vurgulayan, aktörleri sanki etkileme gücünden ve beceriden yoksun, kendilerinden büyük güçlerin oyuncağıymış gibi alan, toplumsal nesnenin –toplumun– birey-fail üzerinde önceliğe sahip olduğunu düşünen ve temel ilgi alanı olarak

toplumsal kurumların analizini alan ikinci kategorideki yaklaşımlar ise "yapı konusunda güçlü, eylem konusunda zayıf"lardır (Giddens, 1982c: 29; 1986/2005: 576; 1991/2003: 7).

Giddens'a göre, nesnelci geleneğe ait olanlar, toplumun veya toplumsal kurumların bir anlamda daha kalıcı olduklarını ve toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduğunu öne sürmekte haklıdırlar ve tarihle, büyük çaplı toplumsal dönüşümler, çatışma ve genelde değişmeyle ilgili problemleri çok iyi analiz etmişlerdir. Ancak öte yandan, öznelci kanatta yer alanlar ise, insan failler olarak bizleri, kendi eylem koşullarını anlama, niyetli olarak davranma ve yaptıkları konusunda sebeplere sahip olma kapasitesine sahip varlıklar olarak görmekte kesinlikle haklıdırlar (1986/2005: 576). Bütün bunlara rağmen, iki perspektifin cazip yanları kadar temel bazı yetersizlikleri de vardır. Giddens bu yetersizlikleri şöyle özetler.

> "... nesnelciler, deyim yerindeyse, kurumlar konusunda güçlü eylem konusunda zayıflardır. Başka deyişle, bu perspektif içinde yer alan ve sosyal bilimlerde işlevselcilik, yapısalcılık ve edebiyat eleştirisiyle ilişkilendirdiğim yazarlar, insan faillere yüklenilebileceğini düşündüğüm 'kendini anlama', 'niyetlilik' ve 'belirli gerekçelerle davranma' gibi nitelikleri ortaya koymakta yeterince usta değillerdir. Öte yandan, çitin öznelci tarafındakiler nesnelcilerin insan davranışının araştırılması konusunda önemli olduğunu düşündükleri olguları yeterince analiz edememişlerdir. Başka geleneklerin yanı sıra analitik eylem felsefesi ve sembolik etkileşimciliği de dahil ettiğim öznelcilik, uzun dönemli tarihsel değişme süreçleri ve kurumların genel düzeniyle ilgili sorunları atlama eğiliminde olmuştur (1986/2005: 577)."

Eylem

Giddens "yapının ikiliği" kavramını açıklarken, "eylem", "birey", "yapı", "toplum", "güç" gibi kavramları yeniden tanımlama gereği duyar. İnsan failleri amaçlı, muhakeme yeteneğine sahip varlıklar olarak gören yaklaşımlarda, eylem kavramının çoğu kez bir niyetler toplamı olarak anlaşıldığını, yani fail/aktörün gündelik hayatı oluşturan rutinler altında ele alınmadığını öne süren Giddens'a göre, gündelik hayat bir *süre/akış*, Schutz'un ifadesiyle, insan uyanıkken devam eden bir süreklilikir ve bu yüzden eylem kendi oluşumunun bir parçası olan temel bir zamansallığa sahiptir (1986/2005: 576). Dolayısıyla, eylem bir niyetler toplamı değil, bir akıştır. Bu çerçevede o, eylem kavramını insan davranışının "kapasite"

ve "bilgililik" adını verdiği iki bileşenini anlatmak için kullanır. O bunlardan ilkiyle failin "başka türlü yapabilme" imkânını kasteder ve doğrudan sosyal teoride *gücün* önemiyle ilişkili olduğu için, sosyal analiz açısından büyük değere sahip olduğunu düşünür. Giddens, ikinci terim "bilgililik"le de toplumun üyelerinin bu toplum hakkında ve onun içindeki kendi etkinlik koşulları hakkında bütün bildiklerini anlatır. Ancak o, aktörlerin bilgililiğini "bilinçli olarak" bilinen şeylerle, yani bilinçli bir biçimde akılda tutulanlarla özdeşleştirmenin temel bir hata olacağını, bir öznellik açıklamasında "bilinçliliğin" (sözel bilincin) "pratik bilinç" ve bilinçdışıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca ona göre, toplumsal hayat bağlamlarında nasıl "yer alınacağı"yla ilgili birçok farklı zımni bilme tarzını anlatan bir "pratik bilinç" kavramının yokluğu da işlevselci ve yapısalcı düşünce geleneklerinin benzer bir eksikliğidir. "Bilgililik" gibi "kapasite"nin de –örneğin oyun teorisinde yapıldığı gibi– aktörlerin "kararlar" alma yeteneğiyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulayan Giddens'a göre, kapasite terimi bireylerin birçok farklı potansiyel alternatifle bilinçli olarak yüzleştikleri, bu alternatifler arasından bazı seçimler yaptıkları durumları anlattığı takdirde, "karar alma" genelde kapasitenin bir alt kategorisinden fazla bir şey olmayacaktır. Sonuç olarak kapasite, yani "başka türlü yapabilme" imkânı genellikle gündelik davranışın rutin, sıradan zımni bir özelliğidir (Giddens, 1982a: 9).

Bu çerçevede, sosyal bilimlerde bir eylem anlayışının, merkezine toplumsal aktörlerin kendi gündelik etkinliklerinin içinde yer aldığı koşullar hakkında bilgi sahibi oldukları gerçeğini yerleştirmesi gerektiğini, insanların kendi eylemleri hakkındaki gerekçelerinin –veya kendi tercih ettiği terminolojiye göre, "eylemin rasyonalizasyonu"nun, toplumsal aktörlerin rutin olarak gerçekleştirdikleri davranışın süregelen refleksif gözetimi olarak– bu eylemlerin sürdürülme biçimiyle temel düzeyde ilgili olduğunu öne süren Giddens (1982c: 29), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda geliştirdiği analizde bu yaklaşımların düalizmlerinden kurtulmaya çalışılırken, "birey" / "toplum" düalizmini reddettiğini, onun yerine *yeniden-üretilen pratiklere* odaklandığını vurgular. Ancak ona göre bu düalizme karşı çıkmak

> "… kesinlikle kendine has yapısal özelliklere sahip sosyal sistemler ve kolektivite biçimleri bulunduğunu reddetmek anlamına gelmez; ne de bu yapısal özelliklerin, belli bir konumdaki her bireyin eylemlerinde bir ölçüde 'içerilmiş' olduğu anlamına gelir. Birey/toplum düalizmine karşı

çıkmak, bu iki kavramın da *yapı-bozumuna uğratılması* gerektiğinde ısrar etmektir (1976:2003: 7-8)."

Bu yapı-bozumu girişimi içinde, bizzat "birey" bedensel bir varoluşa sahip olduğu için "birey kavramı" ilk bakışta problemsiz gibi görünse bile, bireyin sadece bedenden ibaret olmadığını, hatta beden kavramının bile "eyleyen ben"den daha kompleks olduğunu vurgulayan Giddens, bir bireyden söz etmenin sadece bir "özne"den değil, bir "fail"den de söz etmek anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre, Talcott Parsons'ın da sürekli vurguladığı gibi birey kavramında "eylem" fikri kaçınılmaz olarak merkezi önemdedir. Ancak öte yandan, aktör teriminin de çağrıştırdığı gibi, eylem sadece bireylere mahsus olmayıp, aynı ölçüde toplumsal organizasyonlar ve kolektif hayatın da temel bir unsurunu oluşturur. Kısaca Giddens, aralarında yorumcu sosyoloji çerçevesi içinde çalışanların da yer aldığı pek çok sosyoloğun, sosyal teorinin, ilgisi ne kadar "makro" düzeyde olsa da (i) toplumun karmaşık düzeni hakkında bir açıklama kadar (b) derinleştirilmiş bir eylem ve fail anlayışını da gerektirdiğini göremediğini belirtip, bu konuda ilk yazılarının yer aldığı *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda böyle bir görüş ortaya koymaya çalışır (1991/2003: 8).

Toplumsal Üretim ve Yeniden-Üretim

Giddens birey/toplum, yapı/eylem karşıtlığını "yapının ikiliği" kavramı temelinde aşmaya çalışırken, toplumsal pratiklerin (etkileşimin) üretimi ve yeniden-üretimi kavramlarına başvurur. Etkileşimin üretimini toplumsal aktörlerin aktif, olumsal, ancak aynı zamanda bağlama bağlı ve onların kendi davranışlarına getirdikleri "açıklamalar" ("eylemin rasyonalizasyonu") temelinde bir başarısı olarak gören Giddens, toplumsal üretim ve yeniden-üretim kavramlarının somut ilişkiler düzeyinde birbirlerinden ayrılamaz ilişkili süreçleri anlattığını düşünse de onlar arasında kavramsal bir ayrım yapılması gereğini vurgular. Daha ziyade içinde sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi yorumcu sosyolojilerin açıklanmasına katkıda bulunduğu ilkinde, kırılgan bir nitelikte olan toplumsal hayatın her ilişki ve karşılaşmada, benzer biçimde de olsa, nasıl üretildiği ve aynı zamanda nasıl değişmeye açık olduğu vurgulanır. Daha çok yapısalcı ve yapısal-işlevselci yaklaşımların açıklanmasına katkıda bulundukları "toplumsal yeniden-üretim" kavramında ise, toplumsal ilişkilerin bulunduğu varsayılan toplumsal, ekonomik vb. yasalar temelinde nasıl bir yapı, bütünlük

kazandığı, toplumun sürekli benzer bir biçimde nasıl yeniden-üretildiği ortaya konmaya çalışılır. Sosyal analizin mantığına tâbi olan "yapının ikiliği" kavramının tek başına toplumsal yeniden-üretim/dönüşüm koşulları hakkında genellemeler ortaya koyamayacağını, bu kavramın sadece belirli türden somut tarihsel durumları hesaba kattığımızda açıklayıcı bir değere sahip olabileceğini belirten Giddens, bu iki sürecin de aynı ölçüde temel olduğunu, ancak onların aynı paranın iki ayrı yüzü olarak değil de bir ve aynı şeyler olarak görüldüklerinde toplumsal etkinliğin somut koşulları içinde ortaya çıkan istikrar ve *değişme*nin açıklanamayacağını öne sürer. Çünkü ona göre, bu yönde bir özdeşleştirme, ne mantık seviyesinde ne de gündelik hayattaki pratiklerimizde eylemin genel gidişatı dışına çıkamayacağımız anlamına gelir (1991/2003: 8).

Giddens'a göre, önde gelen sosyal teori okulları (çoğu kez öznelcilikle özdeşleştirilen) iradeci bir yaklaşımı benimseyenler ve bazı toplumsal determinizm anlayışlarını benimseyenler biçiminde bölünmüşlerdir. Birinciler toplumsal üretimi, ikinciler toplumsal yeniden-üretimi vurgular. Ona göre, gerek iradeci gerek determinist sosyal teori okulları "yapı"yı kısıtlayıcılıkla özdeşleştirip bu yüzden "eylem"in karşısına koydukları için, insanların toplumsal davranışlarını açıklamada kurumsal analizin önemini kabul eden bir anlayış bir eylem teorisiyle doyurucu biçimde uzlaştırılmamıştır. Giddens, bu yaklaşımlar reddedilerek, "yapının ikiliği" kavramı merkeze yerleştirildiğinde üretim ve yeniden-üretim terimleri arasındaki bağın kurulabileceğini öne sürer. Bir eylem açıklamasına yapı kavramı, Giddens'a göre, iki yolla, (i) eylemin üretilme aracı olarak ve (ii) aynı zamanda toplumsal formların yeniden-üretiminde eylemlerin bir sonucu olarak girer. Bu yüzden Giddens, iradeci sosyal teorilerdeki genel eğilimin aksine, toplumsal yeniden-üretimin sadece pek çok "üretim edim"inin bir araya gelmesi olarak anlaşılamayacağını ve benzer şekilde, eylemin üretiminin "yapısal olarak belirlenmiş" rasyonalize bir icraat olarak alınamayacağını ileri sürer (1977: 2003).

Yapı

Giddens sosyal sistemlerin inşasını açıklarken "yapı" kavramını farklı biçimlerde tanımlar: "Kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı olarak", "bellek izleri olarak", "an/bütünlük ilişkisi olarak", "yapısal özellikler olarak",

"kurallar ve kaynaklar olarak", "dönüşüm/dolayım ilişkileri olarak" (ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Tatlıcan, 2005: 55-103).

Pozitivist, kendi deyimiyle natüralist sosyolojilerin Durkheim kaynaklı "yapı" anlayışlarını eleştiren Giddens, yapının, daha doğrusu sosyal sistemlerin (kurumlar, değerler, normlar, kalıplaşmış ilişkiler ve pratikler gibi) yapılaşmış özelliklerinin bireylerin davranışlarını belirli şekillerde ve derecelerde kısıtladığını kabul etse de onların aynı zamanda hem eylemlerimizi hem de belirli amaçlarımızı gerçekleştirmeye yardımcı olduklarını, yani mümkün kılıcı "kaynaklar" olduklarını öne sürer. Böylece o, "yapı"yı hem eyleme uygulanan hem de eylemle üretilen *üretici kurallar ve kaynaklar* anlamında kullanır ve kurallar ve kaynakların toplumsal hayatın süregelen bir etkinlik olarak üretilme ve yeniden-üretilme araçları olduklarını, ancak ayrıca bizzat bu etkinlik tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir şey olarak alınmaları gerektiğini belirtir. İşte bu karşılıklılık ona göre "yapının ikiliği"nin gerçek anlamıdır. Başka deyişle, "yapı toplumsal etkileşimin üretici kaynağıdır, ancak o sadece toplumsal etkileşimlerle yeniden-üretilir: Aynı şekilde, söylenen bir söz hem sözdizimi kurallarıyla yaratılır, ancak bu yüzden ilgili kuralların yeniden-üretimine hizmet eder" (1977/2003).

Ayrıca o, Durkheim'ın düşüncesinin aksine, yapının "orada bir şey" olmayıp, sadece gündelik etkileşimlerimizde eylemlerimizle, önceki deneyimlerimizden edindiğimiz her tür (çoğunlukla pratik) bilgi kullanılarak üretildiği ve yeniden-üretildiği anda ve sürece varlık kazandığını ileri sürer. Ancak bir kez üretildikten sonra, yapı, eylemlerimizin nesnel koşulları haline gelir ve geri-beslemede bulunarak davranışlarımızı etkiler ve biçimlendirir. Özellikle Marx'ın yazılarında ve Marksist teorilerde yaygın biçimde kullanılan "toplumsal yeniden-üretim" kavramının sosyal analizde önemli bir yere sahip olsa da kendi başına açıklayıcı olamayacağını tekrar tekrar vurgulayan Giddens'a göre, bu yüzden, sosyal sistemlerin yeniden-üretimi mekanik bir süreç olmayıp her zaman farklı koşullara veya farklı tarihsel ve toplumsal faktörlerin bir araya gelmesine göre açıklama gerektiren "olumsal" bir olgudur. Bu yüzden o, insan aktörlerin (sınırlı) bilgisi içinde ve bu bilgi aracılığıyla işleyen "yapının ikiliği" sürecinin, toplumun yeniden-üretimini toplumsal aktörlerin farkında olmadıkları, mekanik kaçınılmazlık sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak görme eğilimindeki nesnelciliğin (pozitivizm) ve toplumsal etkinliği aktörlerin becerilerinin basit bir ürünü olarak görme taraftarı olan öznelciliğin toplumsal yeniden-üretimi açıklarken içinde düştükleri tuzaklardan kaçınmada çok önemli olduğunu öne sürer. Ona

göre, bu teoriler, gerçekte genelde toplumsal hayatın zaman-mekânda yeniden-üretiminden daha çok, onun üretimiyle ilgilenirler (1981/2000: 69).

Giddens, etkileşimin üretimi ve yeniden-üretimi arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğu postülasını içeren yapının ikiliği düşüncesinin bir toplumsal yeniden-üretim teorisinin temelini nasıl oluşturduğunu açıklamaya çalışır. Peter Winch'in toplumsal hayat yorumunda gösterildiği gibi bu ilişkinin mantıksal olmayıp, toplumsal aktörlerin bilgililiği içinde temellendiğini belirten Giddens'a göre, Weber'in de gösterdiği gibi, toplumsal hayat hakkında birçok durum ve koşulda –belki de doğa dünyasındaki olaylarda olana göre çok daha fazla– öngörülerde bulunabilir. Fakat bu öngörülerin kaynağı, toplumsal hayatın determinist ve bir ölçüde sabit süreçler veya oluşumlara göre işlemesi değil, genellikle *rutin*, yani benzer biçimde tekrarlanan, daha doğrusu –her zaman değişmeye açık olabilse de– belirli bir süreklilik sergileyen bir sistemliliğe sahip olmasıdır. Ona göre, toplumsal dünyanın öngörülebilir karakteri, kurallar ve kaynakların aktörler tarafından etkileşimin kurulmasında *bilerek* kullanılmasının bir koşulu ve sonucu olarak "*meydana getirilir*"; gerçekte, bir yandan toplumsal dünyanın "*başarılmış*" karakteri – etnometodologların vurguladıkları gibi– her zaman aktörlerin "*çaba göstermeleri*"ni, yani onun her ilişkide, her karşılaşmada üretilmesini gerektirir ve öte yandan çoğunlukla gündelik hayat gerçekliği/doğruluğu sorgulanmayan karakterinin bir parçasını oluşturan rutinin bir parçası olarak "*çabalamadan*" gerçekleştirilir. Ancak Giddens rutinin toplumsal hayatın yeniden-üretiminde sahip olduğu büyük önemin "kör alışkanlık"la veya kökleşmiş normatif bağlılıkla karıştırılmamasının çok önemli olduğunu belirtir. Çünkü iki örnekte de toplumsal aktörler kalın kafalı otomatlar olarak ortaya çıkarlar. Halbuki, "rutin veya gerçekliği sorgulanmayan şeylerin yaygınlığı kesinkes toplumsal aktörlerin derin zaman-mekânda kurumlar içinde katmanlaşmış pratikleri yeniden inşa etmekte yararlandıkları –alışılagelmiş bir biçimde kullanılan ancak çok karmaşık– becerilere dayanır" (1981/2000: 70).

Aslında aktör veya yapıya öncelik tanımayan, yapının ikiliğindeki "ikilik" ibaresinin eylem ve yapı arasındaki karşılıklı bağımlılıkla ilintili olsa da belirli bir konumdaki aktörün kolektivite içinde erimesini ima etmediğini belirten Giddens, yine de aktör ve kolektivite arasında bir hiyerarşi, yani birçok karşılıklı ilişki biçimi olduğunu vurgular: Belirli bir konumdaki her aktör, yarı Durkheimcı anlamda, "nesnel" bir eylem ortamı karşısındadır. Böylece, yapının birey karşısında belirli ölçüde bir

nesnelliğe sahip olduğunu da kabul eden Giddens'a göre "yapının ikiliği" *etkileşim yapılarının* yeniden-üretimiyle ilgili dört temel koşuldan biridir. Diğerleri, (i) toplumsal aktörlerin inşa edici becerileri, (ii) bu becerilerin eylem biçimleri olarak rasyonalizasyonu, yani eylemlere farklı anlamlarında "açıklamalar getirebilme" ve (iii) *güdülenmenin unsurları* temelinde analiz edilebilecek, bu tür kapasitelerin gelişimine yardımcı olan veya bunlara imkân sağlayan etkileşim ortamlarının söze dökülmeyen özellikleri, yani bilinçdışı ve pratik bilinç olarak sıralanır (1976: 2003: 138).

Yapının "özne-siz" olduğunu vurgulayan Giddens'a göre, etkileşim öznelerin davranışlarıyla ve bu davranışlar sırasında inşa edilir. Yani aslında bizim karşımızda (ancak dışımızda değil) bir ölçüde nesnel bir yapı, aslında yapılaşmış ilişki biçimleri olsa da yorumcu yaklaşımlarda vurgulandığı gibi, bu yapı her eylem anında, her karşılaşmada benzer biçimde yaratılan ancak her an değişmeye açık, kırılgan bir şeydir. Burada sabit bir yapıdan ziyade, yapıların eylem anında varlık kazandığı pratiklerin yeniden-üretimi olarak bir *yapılaşma* söz konusudur. Dolayısıyla, yapının ikiliği, Giddens'a göre, toplumsal yapının failler tarafından karşılıklı eylemleriyle üretildiğini, inşa edildiğini, ancak aynı zamanda bu inşa sürecinin bizzat *aracı/ortamı* olduğunu anlatır. Yine burada "dil" örneğine başvurulur. Onun ifadesiyle,

> "Dil sadece insanların söyledikleri şeylerde, başka deyişle, yaptıkları konuşma edimlerinde belli türden gözlemlenebilir tutarlılıklar bulunduğu sürece bir 'yapı', sentaks ve semantik olarak varolur. Bu açıdan sentaks kurallarından söz etmek, örneğin, 'benzer elementler'in yeniden-üretiminden söz etmektir; öte yandan, bu kurallar, aynı zamanda –konuşulan dil olan– konuşma edimleri bütününe *vücut kazandırırlar*. Yapılaşma ve yeniden-üretim kavramlarıyla kavranması gereken yapının şu ikili özelliğidir: yapı, hem insanların davranışları gözlenerek anlaşılabilir hem de ayrıca, bu davranışları mümkün kılan bir araç/ortam görevci görür (1976: 2003: 162)."

Toplumsal Etkileşimde Yapının İkiliği

> "Yapılaşma teorisinde, ne özne (insan fail) ne de nesnenin ('toplum' veya toplumsal kurumların) önceliğe sahip olarak alınabileceklerini öne sürüyorum. *Her biri tekrarlanan pratikler içinde ve bu pratikler aracılığıyla inşa edilir.* İnsan 'eylem'i kavramı 'kurum' kavramını, kurum kavramı da insan eylemi kavramını gerektirir. Bu ilişkinin açıklanması, böylece, toplumsal pratiklerin yapılaşmasının (zaman ve mekânda üretimi ve yeniden-üretiminin) nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir açıklamanın çekirdeğini oluşturur. (1982a: 8)"

"*Kurumlar*"la, geniş bir mekânsal ve zamansal uzanıma sahip yapılaşmış *toplumsal pratikleri*, tarihçi Braudel'in kurumların *uzun süresi* olarak adlandırdığı şey içinde yapılaşmış olan ve bir toplumun üyelerinin çoğunluğunun uyduğu veya kabul ettiği pratikleri anlattığını söyleyen Giddens'a göre, kurumların uzun dönemli gelişimini açıklamakta temel önemde olan toplumun *yapılaşmış özellikleri*, sadece sosyal sistemlerin yapılaşması içinde somutlaştıkları anlarda ve toplumsal aktörlerin bilgililiğini oluşturan (gündelik toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilen veya değişikliğe uğrayan) bellek izleri içinde "varolurlar"; fakat kurumlaşmış pratikler de gündelik hayatın sürekliliği içinde kaynakların kullanılmasıyla "mümkün olur" ve "mümkün kılınır". Ayrıca, kaynaklar da sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleridir, ancak sadece aktörlerin kapasiteleri, "başka türlü davranma" kapasiteleri içinde "varolurlar". Giddens buradan, toplumsal pratiklerin organizasyonunun özünde *tekrara dayandığı* tezine ulaşır, yani yapı tekrar tekrar organize ettiği pratiklerin hem aracı hem de sonucudur (1982a: 9-10).

Belirli bir süreklilik içinde "tekrarlanan toplumsal pratikler olarak kurumlar"ın ilgili aktörlerin eylemlerini nasıl yeniden-ürettikleri ve bu eylemleriyle nasıl üretildikleri ve yeniden-üretildiklerini açıklamak için Giddens, kaynağı Goffman olan ve Habermas'ın da kullandığı "stratejik eylem analizi" kavramını alır ve onu "kurumsal analiz" kavramıyla tamamlar. Toplumsal etkileşim ve yapı ilişkisini, aşağıda göreceğimiz gibi, "yapının ikiliği" temelinde ve "yapılaşma tarzları" kavramını kullanarak açıklayan Giddens'a göre,

> "Sosyal sistemlerin inşasını stratejik bir davranış olarak araştırmak, aktörlerin toplumsal ilişkilerinde yapısal unsurlardan –kurallar ve kaynaklardan yararlanma biçimlerini araştırmaktır. 'Yapı', bu düzeyde, kendini aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda sözel ve pratik bilince başvurmaları biçiminde gösterir. Öte yandan, kurumsal analizde, kurallar ve kaynaklar sosyal sistemlerin yeniden-üretilen özellikleri olarak görülür ve stratejik davranış [metodolojik olarak] paranteze alınır: Bu analizler bir düalizmin iki yanı olmayıp bir ikiliği, yapının ikiliğini ifade ederler. Bu paranteze almaya toplumsal nedensellik ve yapısal zorlayıcılığı aynı şeyler olarak gören natüralist sosyolojilerde kesinlikle rastlanmaz (1979/2005: 79-80)."

Kurallar ve kaynaklar olarak yapı toplumsal hayatın üç boyutuna karşılık gelir: *"Anlamlandırma yapıları"*, yani semantik kurallar, *"meşrulaştırma yapıları"*, yani ahlâk kuralları veya değerlerle ilgili kurallar ve "*güç yapıları*", yani eşitsiz dağılmış kaynaklar. Bunlardan ilk

ikisi kuralları, sonuncusu kaynakları içerir. Toplumun üretiminin (i) kendi üyelerinin aktif inşa edici becerileriyle, ancak (ii) kaynaklardan yararlanarak ve (iii) söz konusu üyelerin farkında olmadıkları veya belli belirsiz farkında oldukları koşullara göre gerçekleştiğini belirten Giddens (1976/2003: 207-208; 1977/2005) etkileşimde yapının ikiliğini bu üç temel boyut çerçevesinde açıklar.

ETKİLEŞİM	İletişim	Güç	Ahlâkilik
(TARZ/KİPLİK)	Yorumlama şeması	Olanak	Norm
YAPI	Anlamlandırma	Egemenlik	Meşrulaştırma

Şekilde görülebileceği gibi, yapının üç boyutu, daha doğrusu üç yapı biçimi vardır: Anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma yapıları. Buna karşılık, etkileşimin de sırasıyla, bunlara karşılık gelen üç boyutu mevcuttur: İletişim, güç ve ahlâkilik. İki yönlü oktan da anlaşılacağı gibi, etkileşim ve yapı arasında bir belirlenim ilişkisi değil, karşılıklılık, yani bir "ikilik" vardır. Bunlar arasında, karşılıklı bağlantıyı, dolayımlanmayı sağlayan tarzlar yer alır (1976/2003: 163).

Yapının ikiliğinin gündelik davranışın en küçük unsurlarını sosyal sistemlerin daha genel özelliklerine bağladığını belirten Giddens'a göre (1979/2005), "yapılaşma tarzları" adını verdiği süreçler etkileşimin kurulmasında yapının ikiliğinin temel boyutlarını temsil ederler. Yani, aktörler etkileşim sırasında yapılaşma tarzlarından yararlanırlar, ancak bu süreçler de ayrıca, etkileşim sistemlerinin yapısal unsurlarının yeniden üretilme araçlarıdır. Bireysel ve kurumsal boyutlarda gerçekleşen bu ikili süreç, ona göre, kurumsal analiz paranteze alındığında, "aktörlerin – eylemin rasyonalizasyonuyla sınırlı koşullarda– etkileşimi ustaca ve bilgili icraatlar olarak kurarken faydalandıkları bilgi stokları ve kaynaklar olarak değerlendirilir" (1979/2005). Aksine stratejik davranışın metodolojik olarak paranteze alındığı kurumsal analizde ise, "bu yapılaşma tarzları sosyal etkileşim sistemlerinin kurumsal özellikleri olarak kullanılan kurallar ve kaynakları temsil ederler. Bu yüzden, yapılaşma tarzının düzeyi, aralarında karşılıklı ilişkiler bulunduğu varsayımıyla, stratejik ve kurumsal analizin artık paranteze alınmasını gerektirmeyen ortak unsurlar içerir" (agy).

Anlamlandırma yapıları ve *etkileşimin* iletişim boyutu, yani etkileşim esnasında anlamın iletilmesi, etkileşimin "anlamlı" olarak üretimi arasındaki karşılıklı ilişki, dolayımlayıcı bir süreç olarak etkileşim

halindeki bireylerin söyledikleri ve yaptıkları şeylere anlam *kazandırma* aracı olan "yorumlama şemaları"nın kullanılmasını gerektirir. Giddens bu kavramı fenomenolojik sosyolojisinin kurucusu Schutz'un "bilgi stokları" kavramından esinlenerek oluşturmuştur. Bir anlamda bir grup veya toplumun paylaştığı ortak kültürel unsurları, öncekilerden, atalardan devralınan hem de karşılıklı eylemleri içinde geliştirilen toplumsal davranış kuralları ve ilgili değerler topluluğunu anlatan bu kavram Bourdieu'nün *habitus* kavramıyla büyük benzerlik gösterir. Yapının ikiliği bağlamında baktığımızda, bir yandan bu tür bilişsel şemaların "karşılıklı bilgi" çerçevesinde kullanımı topluluğun paylaştığı "bilişsel düzen"e bağlıdır ve bu bilişsel düzen veya yapıdan yararlanılır; öte yandan, söz konusu bilişsel düzenden yararlanılırken yorumlama şemalarının kullanımı sayesinde bu düzen *yeniden inşa edilir.*

Egemenlik yapıları ve etkileşimin *güç* boyutu, yani etkileşimde güç kullanımı, katılımcıların veya tnometodologların deyişiyle "üyeler"in diğer kişilerin davranışlarını etkileyerek, belirli sonuçları yaratacak "olanaklar"dan yararlanmalarını gerektirir. Hem bu olanakların kaynağı egemen düzen, egemen yapıdır, hem de onların kullanılmasıyla bu düzen, yapı yeniden üretilir. Ancak yine, "yapı" teriminin burada sabit bir düzen değil, ilişkilerin ilgili aktörlerin karşılıklı eylemleriyle yeniden üretildiği bir oluşum, belirli bir biçimde tekrarlanan, ancak her an değişime açık bir "yapılaşma" olarak kullanıldığını belirtmekte yarar vardır.

Meşrulaştırma yapıları ve *ahlâkilik* boyutu, yani etkileşimin ahlâki düzeyde kurulması, meşru bir düzene dayalı "normlar"ın uygulamaya sokulmasını gerektirir, ancak öte yandan, bizzat bu uygulama sayesinde düzen yeniden inşa edilir. (1976/2003: 163).

Etkileşimin üretimiyle ilintili bu üç boyutun, anlamın inşası, ahlâkilik ve güç ilişkilerinin meydana geliş biçimlerinin yapının yeniden-üretilme tarzları olarak da alınabileceğini öne süren Giddens, yapı etkileşimin gerçekleşmesinin hem koşulu hem de sonucu olduğu için, yapının ikiliği görüşünün buradaki merkezi önemde olduğunu belirtir ve bu girift ilişkiyi şöyle açıklar.

> "Her organizasyon veya kolektivite etkileşim sistemlerinden 'meydana gelir' ve sahip olduğu 'yapısal özellikler'e göre analiz edilebilir: Organizasyon veya kolektivitelerin sistemler olarak mevcudiyetleri yeniden üretildikleri yapılaşma tarzlarına bağlıdır. Egemenlik tarzlarının yeniden-üretimi ... etkileşimde 'hesaba katılması' gereken anlam ve ahlâkilik biçimlerindeki eşitsizlikleri yansıtır ve böylece, söz konusu eşitsizlikleri –anlam çerçeveleri

ahlâki normlarla ilgili farklı yorum çatışmalarına yönelten– çıkar farklılıklarına bağlar (Giddens, 1976/2003: 207-208)."

Bir İlişkiler Sistemi Olarak Toplumun Aktörlerce Yeniden-Üretimi

Giddens bu kurallar ve kaynaklar temelinde, yapının ikiliğini, "toplumsal eylemin üretilmesi ve yeniden-üretilmesinde yararlanılan kurallar ve kaynakların aynı zamanda sistemin yeniden-üretiminin aracı olması" olarak tanımlar (1984: 15). Bu bağlamda, "birey aktörlerin davranışlarının daha büyük toplulukların yapısal özelliklerini nasıl yeniden ürettikleri" sorusunu açıklamaya çalışır. Ona göre bu sorunun iki boyutu vardır: Mantıksal ve temel düzeyde. O, mantıksal düzeyde soruyu, daha büyük topluluklar veya toplumların varlıkları açıkça özel bir bireyin etkinliklerine bağlı olmasa bile, bu topluluklar veya toplumların ilgili tüm bireyler ortadan kalktıklarında sona erebileceğini belirterek cevaplandırır. Temel düzeyde sorunun cevabı, ona göre, farklı topluluk biçimlerinin bütünleşme mekanizmalarıyla ilişkileriyle ilgili sorunlara bağlıdır. Toplumların mutlaka bütünleşmiş olmadıklarını ve toplumsal yeniden üretimin toplumsal iç bütünlüğün sağlanması olarak düşünülmemesi gerektiğini özellikle vurgulayan Giddens'a göre, aktörler ve toplulukların daha genel sosyal sistemlerin belirli kesimleri veya bölgelerindeki konumları, onların alışılagelmiş davranışlarının toplumsal bütünlüklerin birliği üzerindeki gücünü bile kuvvetle etkiler (1984: 19-20).

Bellek izleri olarak somutlaşmaları ve koordinasyonları dışında zaman ve mekânda yer almayan tekrara dayalı *düzenli kurallar ve kaynaklar kümesi olarak yapıyı* içeren sosyal sistemler, Giddens'a göre, insan faillerin zaman-mekânda yeniden üretilen *durumsal etkinliklerini* içerir. Böylece, "Sosyal sistemlerin yapılaşmasını analiz etmek, –eylem bağlamları çeşitliliği içindeki kurallar ve kaynaklardan yararlanan aktörlerin *bilgili* etkinlikleri içinde temellenmiş olan– bu sistemlerin *etkileşim sırasında* nasıl üretildikleri ve yeniden-üretildiklerini araştırmaktır" (1984: 20-22). Özetle,

> "Yapının ikiliği düşüncesine göre, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri onların tekrar tekrar organize ettikleri pratiklerin aracı ve sonucudurlar. Yapı, bireylerin 'dışında' değildir: Bellek izleri olarak ve toplumsal pratikler içinde somutlaşan yapı, Durkheim'ın kullandığı biçimde, belirli anlamda onların etkinliklerinin dışında olmaktan ziyade, 'içsel'dir. Yapı kısıtlayıcılıkla bir tutulamaz, aksine her zaman hem kısıtlayıcı hem de

mümkün kılıcıdır. Şüphesiz, bu gerçek sosyal sistemlerin yapılaşmış özelliklerinin zaman ve mekân olarak birey aktörlerin kontrol alanı dışına yayılmasını engellemez. Ne de o, aktörlerin, kendi etkinliklerini tekrar tekrar gerçekleştirmelerine yardımcı olan sosyal sistemler hakkındaki teorilerinin bu sistemler içinde cisimleşebilmesi ihtimalini engeller (1984: 20-22)."

Parça/Bütün İlişkisine Karşı An/Bütünlük İlişkisi

Yapının ikiliği anlayışına göre, aktörlerin etkileşim esnasında kurallar ve kaynaklardan tekrar tekrar yararlandıklarını ve bu kurallar ve kaynakların da söz konusu etkileşim sırasında yeniden üretildiğini vurgulayan Giddens, yapının bu yüzden an/bütünlük ilişkisinin bizzat toplumsal yeniden-üretim esnasında ifade edilme biçimi olduğunu, fakat bu ilişkinin işlevselci teoride öne sürülenin aksine, sosyal sistemlerde aktörler ve grupların koordinasyonundaki "parça" ve "bütün" ilişkisinden farklı olduğunu öne sürer. Giddens'a göre, sosyal sistemleri meydana getiren farklılıklar, onları farklı kılan ve farklılaştıran özellikler o an orada bir-arada-bulunanlar ile orada-bulunmayanlar arasındaki etkileşimlerin diyalektiğinin birer ifadesidir ve bu farklılıklar da sadece yapının ikiliğinde ifadesini bulan fiili bir yapısal farklılıklar düzeni sayesinde mümkün olur ve yeniden-üretilirler. Giddens burada, yine, toplumsal hayatın temel bir unsuru olduğunu ve dolayısıyla toplumsal hayatın üretimi ve yeniden üretimine benzer biçimde üretildiği ve yeniden-üretildiğini düşündüğü "dil"i örnek olarak verir. Örneğin, yapıları meydana getiren ve yapısal olarak oluşturulan farklılıklar, yani onların farklı ve değişebilen özellikleri, "... gramere uygun biçimde kurulan bir cümlenin bir bütünlük olarak dili meydana getiren orada-bulunmayan sentaks kuralları bütününü gerektirmesi anlamında 'parça'yı 'bütün'e bağlar" (1979/2005). Başka bir ifadeyle, dil de toplumsal hayat gibi bireylerin belirli bir yer ve zamandaki eylemleri aracılığıyla inşa edilir, ancak aynı zamanda, bu üretim ve yeniden-üretim sırasında, ilgili bireyler bunları gerçekleştirebilmek için dilsel veya toplumsal bütünlüğün somut olarak orada-olmayan, yani soyut özelliklerinden (anlam, ahlâk kuralları gibi kurallardan) yararlanmak zorundadırlar. Ve yine sonuçta bu dilsel ve toplumsal yapılar da ilgili aktörlerin eylemlerine benzer (ancak değişme potansiyeline açık bir) biçimde yeniden-üretilirler. Kısaca, ne yapı (toplumsal determinist yaklaşımların iddialarının aksine) bir "bütün" olarak "parça"yı, yani ilgili bireylerin eylemlerini önceden zorunlu olarak içerir ve belirler, ne de (yorumcu yaklaşımların düşüncelerinin aksine)

"parça", yani bireysel eylemler "bütün"ü yapıyı belirler veya onların eylemlerinin toplamından oluşur. "Eylem" ve "yapı" veya "parça" ve "bütün" karşılıklı diyalektik bir ilişki içindedir. Özetle,

> "İşlevselci teoriler, toplumu organik sistemin parçalarına benzer bir 'hâlihazır' parçalar sistemi olarak algılarlar. Bu görüşte ... eksik olan şey, orada-bulunanlar ile bulunmayanların toplumsal etkileşimlerin *süre*si/akışı (dureé) içinde karşılıklı etkileşimlerini 'sağlayan' yapının ikiliği fikridir. Bu, gerçekte toplumsal etkinlik anları veya lâhzalarını topluluklar veya toplumsal bütünlüklerin özelliklerine (sosyal sistemlerin yapısal özelliklerine) bağlayan bir fikirdir. Burada olduğu farz edilen an/bütünlük ilişkisi, yine de anlamlı bir ilişki değildir: Başka deyişle, 'parça' hiçbir anlamda bütünü 'içermez' ve hatta bütünü 'ifade etmez'. Ne de o –Althusser'in iddia ettiği gibi– nedensel bir ilişkidir. Yapılaşma teorisinde, tekrara dayalı an ve bütünlük ilişkisi, gerçekte *hiç de en uygun şekilde bir parça/bütün ilişkisi olarak görülmez*: Toplumun 'parçalar'ı sosyal sistemler olarak organize edilmiş düzenli toplumsal pratiklerdir. (1981/2000: 49)"

"Eylem" / "yapı" veya "parça" / "bütün" ilişkisinde bireysel eylemlerin rolünü açıklarken Giddens, "bilgililik teoremi"ne başvurur. Toplumda her yet(iş)kin/ehliyet sahibi bireyin o toplumdaki kurumlar hakkında çok şey bildiğini ve bu bilginin ilgili toplumun işleyişi açısından ilineksel değil zorunlu olduğunu anlatan bu teoremle Giddens, kurumların kendilerini üreten ve yeniden-üreten toplumsal aktörlerin "arkasında" işlemediklerini göstermeye çalışır. Aksine ona göre,

> "Sosyal sistemler aktörlerin durumsal pratiklerinden oluşur ve her zaman eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının –zaman-mekân içinde görünebilir örüntüler olarak– yeniden-üretilmiş bir 'karışım'ını ifade ederler. Yapının ikiliğinde, yapı bu yerleşik pratiklerin aracı ve sonucu olarak alınırken, *kurumsal analiz* amacıyla (önceden de söz ettiğim gibi) ilgimizi sosyal sistemlerin sürekli olarak yeniden-üretilen nitelikleri üzerinde yoğunlaştırarak, niyetsel eylemi paranteze alabiliriz (1981/2000: 49)."

Bilgililik ve Yapının Üretimi, Yeniden-Üretimi

"... her bireyin, bizzat içinde yer aldığı için, mensubu olduğu toplumun işleyişi hakkında (gerek pratik gerekse sözel düzeyde) çok şey bildiğini, daha doğrusu bu bilginin, yapının ikiliği aracılığıyla, ilgili toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin bir parçası haline geldiğini söylemek uygundur (1979/2005: 203)."

> "... *yapının ikiliği* kavramı, eylemin refleksif gözetiminde toplumun kurumsal organizasyonundan faydalanıldığını, hem de onun bu sayede yeniden inşa edildiğini kabul etmeyi gerektirir. Her bireyin ('ehliyetli') bir üyesi olabilmek için, toplumun işleyişi hakkında çok şey bilmesi gerektiği kabulü yapının ikiliği kavramının ana temelidir. Yapı kavramı olmadan insan davranışı... veya bu davranışlar olmadan yapı... yeterince açıklanama[z] ... (1979/2005: 235)."

Giddens'ın "bilgililik"ten ne kastettiğini daha iyi anlamak için onun "kişilik tabakalaşması" adını verdiği bireysel kişilik modeline göz atmamız gerekir. Giddens, Freud'un üçlü "id", "ego" ve "süperego" ayrımına karşı, "bilinçdışı", "pratik bilinç" ve "sözel bilinç" ayrımını geliştirir. O ayrıca, insan eylemleri her ne kadar belirli niyetler veya amaçlarla yapılsa da davranışlarımızın şekillenmesinde "eylemin ifade edilmeyen koşulları"nın da etkili olabileceğini söyler. Bu koşullar bir ölçüde kişilik tabakalaşmasının "bilinçdışı" kısmına denk gelen, büyük ölçüde güdüler ve dürtülerle ilgili faktörlerdir. Bunlar daha çok davranışlarımızın "bilinçsiz" yanlarını anlatırlar. Fakat davranışlarımızın "bilinçli" yanları da daha ziyade bir derece sorunu olarak, temelde "pratik bilinç" ve "sözel bilinç" biçiminde ayrılır. "Bilgililik" kısaca bilincimizin bu iki yanını içerir. Başka bir deyişle, pratik ve sözel bilinç, "aktörlerin kendi eylemleri içinde ve bu eylemler aracılığıyla inşa ettikleri toplumsal ortamlar hakkında bilgi sahibi oldukları iki anlam veya düzey"dir (1982c: 31). İnsan eyleminin ayırt edici özelliğinin, hayvanların davranışlarından farklı olarak, Garfinkel'in insan eyleminin "açıklanabilirliği" kavramıyla ilişkili olduğunu belirten Giddens, "açıklanabilirlik" teriminin, aktörlerin eylemlerinin üretimi ve yeniden-üretiminde yararlandıkları aynı bilgi stoklarından yararlanarak kendi davranışları hakkında açıklamalar sunmaları anlamında oldukça önemli olduğunu düşünür. Eylemle ilişkili açıklamalar veya gerekçeler sunmak, ona göre, gerçekte "bilgi stokları" ve "eylem" arasındaki bütün ilişkileri açıklamasa da aktörlerin *sözel* kapasiteleri veya eğilimlerini, söze dökebilme yeteneklerini (sözel bilinci) gösterir. Fakat bu insanların bütün bildiklerini söze dökebildikleri anlamına gelmez. "Pratik bilinç", bu nedenle, davranışların akışı sırasında becerikli bir biçimde kullanılan, ancak sözel biçimde (sözle veya yazıyla) ifade edilemeyen zımni bilgilerin varlığını anlatır. Kısaca, *eylemin ifade edilmeyen koşulları*, bir yanda farkında, bilincinde olunmadığı için ifade edilemeyeni, *bilinçdışını*, öte yandan farkında olunmasına (ancak bilincinde değil) rağmen, bilinçli bir biçimde açıklanamayan ve aktarılamayan bilgileri, *pratik bilinci* içerir. Giddens böylece, nesnelciliğe düşmemek için, insanların "niyetli" varlıklar olduklarını, öznelciliğe

düşmemek için de hem farkında olmadıkları hem de yarı bilinçli oldukları faktörlerden etkilendiklerini vurgulayarak, bu düalizmden kurtulmaya çalışır (agy).

Giddens'ın kullandığı "bilgililik" kavramı, daha ziyade bilinçli bilgilerimizi, sözel bilinci değil de Wittgeinstein'ın "bir kuralı bilmek" veya "nasıl davranacağını bilmek" düşüncesine uygun biçimde, açıkça formüle, ifade edilemeyen, olağandışı karmaşıklıkta kural ve ilkeyi ve onların uygulanma bağlamlarını bilmeyi anlatır (agy). Dolayısıyla, bilgililik sözel bilinçten ziyade pratik bilince dayanır ve "toplumdaki her ehliyetli birey toplumsal etkinlikleri pratik bir biçimde sürdürebilecek oldukça farklı becerilere sahiptir ve bir uzman 'sosyolog'tur" (1984: 20-22). Pratik bir temele sahip olması ve yukarda belirtilen diğer nedenlerle, insan faillerin bilgililiği her zaman tarihsel koşullarla "sınırlı"dır (agy: 32). Bu sınırlılık eylemin ifade edilmeyen koşullarının yanı sıra, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla yakından ilişkilidir. Toplumsal hayat hakkında "nesnelci" teoriler üreten yazarların, özellikle işlevselcilerin , toplumsal aktörlerin bilgililiği hakkında görüşler geliştirmeseler de çok haklı olarak etkinliğin aktörlerin niyetlerinden kaçtığını vurguladıklarını kabul eden Giddens, "tarih"in, niyetli insanların niyetli etkinlikleriyle yaratılsa bile, niyetli bir proje olmayıp, bilinçli yönlendirici çabalardan kendini sürekli kurtardığını, niyetli etkinliklerin uzun bir zaman dilimi içinde çökelmiş kurumlar bağlamında yer aldıklarını, dolayısıyla, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının sosyal teori açısından ancak özellikle kurumların yeniden-üretim süreçlerine –geri-bildirim biçiminde– sistematik olarak girdiklerinde, başka bir ifadeyle gündelik hayatın bir parçası haline geldiklerinde önemli olduklarını öne sürer. Çünkü bu niyetlenilmemiş sonuçlar, toplumsal yeniden-üretimle sistematik bir ilişki içinde olduklarında eylemin koşulları haline gelirler. Burada, eylemin niyetlenilmemiş sonuçları aynı zamanda ifade edilmemiş sistemsel yeniden-üretim koşullarıdır. Fakat o, tarih her ne kadar yönlendirici girişimlerden kendini sürekli kurtarsa da buna mukabil, "tarihleri"ni yapan tek yaratık oldukları bilincinin tehdidi ve beklentisi içinde olan kişilerin sürekli olarak bu tür yönlendirici girişimlerde bulunduklarını ekleme gereği duyar (1982c: 32; 1984: 20-22). Giddens burada bir uyarıda bulunur. Gerçekte insanlar ihtiyaçlara, eylemleri hakkında gerekçelere, kendilerince sebeplere sahip olsalar bile, işlevselci yaklaşımlar yanlış bir biçimde toplumlar veya sosyal sistemlere ihtiyaçlar veya gerekçeler yüklemişler (1977/2005; 1982a: 10), dolayısıyla onları bir anlamda şeyleştirmişlerdir. Yine de ona göre, işlevselcilikten kurtulmak, bir tür

"öznelcilik" lehine işlevselciliğin özellikle kurumsal vurgularını terk etmeyi gerektirmez.

Giddens eylem ve kurum düalizminin aşılması üzerine bir yazıda (1981b/2005), birey aktörlerin bilgililiklerinin, yani toplumun işleyişi hakkındaki bilgilerinin kurumların yeniden-üretimiyle ilişkisini şöyle açıklar:

> "Kurumların uzun dönemli gelişimini araştırmada temel öneme sahip olan 'toplumun yapılaşmış özellikleri', sadece, sosyal sistemlerin (a) 'somutlaştıkları anlar'da varolurlar ve bu somutlaşma da (b) toplumsal aktörlerin bilgisini oluşturan (gündelik toplumsal hayatın sürekliliği içinde pekiştirilen veya değişikliğe uğrayan) 'bellek izleri' sayesinde mümkün olur. Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin *tekrara dayalı* doğası *yapının ikiliği* olarak terimleştirdiğim şey temelinde anlaşılmalıdır ... eylem ve yapı mantıksal gerektirim ilişkisi içindedir: Eylem yapıyı, yapı da eylemi gerektirir."

Sonuç olarak,

> "Kurumlar veya ... toplumlar, kendilerini oluşturan bireylerin eylemlerinin sürekliliği bakımından yapısal özelliklere sahiplerdir; ancak toplumun üyeleri de gündelik etkinliklerini, sadece bu yapısal özellikleri somutlaştırma yetenekleri bakımından sürdürebilirler. (1986/2005: 579)"

Bireylerin sahip oldukları bilginin toplumsal hayatın sürekli kalıplaşmasıyla tesadüfi bir ilişki içinde olmayıp, aksine onun tamamlayıcı parçası olduğunu belirten Giddens'a göre, bu vurgu kesinlikle, işlevselcilik ve yapısalcılığın hatalarına, yani bireylerin davranışlarının kaynaklarını onların farkında olmadıkları olgularda arayarak, aktörlerin gerekçelerini –toplumsal hayatın yapılaşmasının kronik bir özelliği olan eylemin rasyonalizasyonunu– bir kenara itme veya göz ardı etme hatasına düşmemek için önemlidir. Ancak o öte yandan, toplumu insan öznelerin şekillendirilebilir bir yaratısı olarak alma eğilimindeki hermeneutik yaklaşımların ve farklı fenomenolojik anlayışların karşı yöndeki hatasına düşmekten de kaçınmanın da aynı şekilde önemli olduğunu ve bütün bu yaklaşımların yapının ikiliğini yeterince kavramsallaştırmamaktan kaynaklanan yanlış birer indirgemecilik biçimi olduklarını öne sürer. Çünkü,

> "Yapılaşma teorisine göre, eylemin üretim anı aynı zamanda toplumsal hayatın icra edildiği gündelik koşullarda yeniden-üretim anıdır. Bu durum en şiddetli kalkışmalar ve en radikal toplumsal değişme biçimleri sırasında bile böyledir. Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerini 'toplumsal ürünler' olarak görmek doğru değildir, zira bu düşünce önceden-yaratılmış

> aktörlerin bir ölçüde bu aktörleri yaratmak için bir araya gelmeleri anlamına gelebilir. Yapısal özellikleri üretirken ... aktörler aynı anda bu eylemi mümkün kılan koşulları da yeniden-üretirler. İnsan failler, her zaman –belirli tanımlar altında– ne yaptıklarını sözel bilinç düzeyinde bilirler. Ancak, yaptıkları şey başka tanımlar altında tamamen bildik olmayabilir ve içinde yer aldıkları etkinliklerin kapsamlı sonuçları hakkında çok az şey bilebilirler (1984: 20-22)."

Yapının ikiliğinin modern toplumlardaki bir başka boyutu, Giddens'a göre, "kurumsal refleksivite"dir. Nasıl bireyler kendilerinin ve başkalarının eylemleri, karşılaştıkları olaylar, sorunlar, vb. üzerine düşünüp bu bilgiler ışığında eylemlerine yön veriyor ve Schutz'un deyimiyle "projeler" oluşturuyorlarsa, modern toplumlarda birer aktör olarak toplumlar ve kurumlar da özellikle ilişkilerin çok karmaşıklaştığı bir dünyada, benzer tutumlar içine girmektedir. Nasıl birer toplum teorisyeni olan sokaktaki bireyler farklı yollarla edindikleri bilgileri gündelik hayatlarında ve geleceklerini tasarlamak için kullanıyorlarsa, farklı uzmanların, başka deyişle sosyal "teorisyenlerin ürettikleri fikirler de zorunlu olarak bizzat toplumsal hayat içinde geri-beslemede bulunma eğilimindedirler. Bunun bir boyutu genel sistemin yeniden-üretim koşullarını düzenleme ve böylece kontrol girişimidir" (1984: 20-22). Giddens bu süreçleri "sistemler teorisi"nden aldığı "dengelenme", "kendini düzenleme" gibi kavramlar temelinde, ancak bu kavramları yeniden tanımlayarak açıklamaya, sistemin kendini yeniden-üretim koşullarıyla onların içinde yer alan farklı düzeyler ve konumlardaki aktörlerin karar ve eylemleri arasındaki "ikili", iki taraflı ilişkileri göstermeye çalışır.

Bilgilik-Yasalar-Yapının İkiliği

Bütün yasaların belirli sınırlı koşullar altında işlediklerini, ancak onların belirledikleri nedensel ilişkilerin bu koşulların ortaya çıkışları bakımından sabit olduğunu öne süren Giddens, doğa yasalarından farklı olarak, ilgili nedensel ilişkilerin sürekli yeniden-üretilen davranışların niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçların "karışımları" anlamına geldiği sosyal bilimsel yasalarda bu özelliğe rastlanmadığını vurgular. Çünkü ona göre, "Sosyal bilimlerdeki yasalar *tarihsel* yapıdadırlar ve ilke olarak, biçimleri *değişebilir*" (1979/2005). Bu anlayışa göre, determinist bir yapıda olmayan toplumsal yasalar, tıpkı toplumsal yapı gibi, aslında aktörler karşısında belirli bir nesnelliğe sahip olsalar da ilgili bireylerin

eylemlerinden bağımsız dışardan davranışları belirleyen dışsal gerçeklikler değillerdir. Burada Giddens'ın biraz önce belirtilen davranışların "niyetlenilmiş" ve "niyetlenilmemiş" sonuçları düşüncesi açıklayıcı bir rol oynar. Onun ifadesiyle, "Her düzenli toplumsal davranış ... eylemin ifade edilmemiş koşulları, eylemin –amaçlı refleksif gözetim bağlamında– rasyonalizasyonu ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki tipik ilişkiler bütününü içeriyor analiz edilebilir" (agy). Burada "eylemin ifade edilmemiş koşulları" bireylerin bilmedikleri veya farkında olmadıkları, yani bilinçdışındaki (güdüler) gibi etkenleri veya belli belirsiz farkında oldukları, ancak açıkça ifade etmedikleri veya edemedikleri bilgileri ("sözel bilinç") anlatır. Birey aktör açısından baktığımızda, kişiler eylemlerini kendileriyle ilgili farkında olmadıkları veya açıklayamadıkları faktörlerin etkisiyle yapabilirler. Ancak bunun yanı sıra bireyler belirli amaçlara veya "projeler"e sahiplerdir ve kendi eylemleri ve düşünceleri üzerinde düşünebilir (refleksivite) ve bunlara belirli "açıklamalar" getirir ve getirebilirler. Ayrıca, birey aktörler amaçlı, refleksif bir varlık olsalar ve kendi eylemlerinin gidişini belirli ölçülerde değiştirebilseler de eylemleriyle ortaya çıkan sonuçlar onların niyetlenmedikleri, amaçlamadıkları biçimlerde ortaya olabilir. Yani onlar bilinçsiz, yarı bilinçli, bilinçli, amaçlanan ve amaçlanmayan, beklenen ve beklenmeyen, arzu edilen ve edilmeyen birçok faktörün sonucunda ortaya çıkabilir (agy). Böylece, toplumsal aktörlerin ehliyetleri/bilgililikleri (tarihsel olarak çeşitlilikler sergilese de) daima *sınırlı*dır ve onların yapının ikiliği temelinde kullandıkları bu ehliyetlilik/bilgiliğini sınırlılığı da ona göre, işlevselci teorilerin temel bir ilgi alanını oluşturan etkilerle, yani eylemin *niyetlenilmemiş sonuçları*yla ilintilidir. Bu sonuçların sistemin sürekli inşasına dahil olduğunu ve bu yüzden toplumsal yeniden-üretimi *koşullandıran* temel özellikler olarak analiz edilebileceklerini öne süren Giddens, Merton'a atıfta bulunarak, onların –"gizli" veya başka– "işlevler" olarak alınması gerekliliğinin yanlış olduğunu vurgular (1981b/2005). Fakat bütün bunlara rağmen, her şeyden önce "Sosyal bilimsel yasalarla ilişkili sınırlı koşullar, temel bir unsur olarak, *aktörlerin* –belirli bir kurumsal bağlamda– *kendi eylemleri hakkındaki bilgileri*ni içerir" (agy).

Ona göre, (i) ifade edilmemiş koşullar, (ii) eylemin rasyonalizasyonu (bireysel "açıklamalar") ve (iii) niyetlenilmemiş koşulları birbirine bağlayan *tipik yerleşik ilişkilerin toplumsal yeniden üretim biçimlerine dönüşmesi* bir yasanın veya yasaların belirlediği *nedensel ilişkilerde muhtemel değişiklikler*le sonuçlanır ve bu *değişikliğin*

kaynağı da bir *yasa hakkında bilinenler* olabilir. Kısacası, kurumsal refleksivitede görüldüğü gibi, "Yasalar ilgili bireyler tarafından bilindiklerinde, yapının ikiliği içinde, kurallar ve kaynaklar olarak kullanılabilirler" (226-7). Giddens burada yasaların ikili anlamına dikkat çeker: (a) Temel bir eylem ilkesi olarak yasa ve (b) eylem hakkında genelleme olarak yasa. Fakat o burada, sosyal bilimlerdeki bütün yasaların tarihsel ve bu yüzden ilke olarak, değişebilir olduklarını söylemenin, insan organizmasının fiziksel yanlarıyla bağlantılı, toplumsal davranış araştırmasıyla bağlantılı olabilecek evrensel yasa türlerini yadsımak anlamına gelmediğini özellikle vurgulama gereği duyar. (agy).

Sonuç olarak, Giddens'a göre, "toplumsal yeniden-üretim" kendi başına açıklayıcı bir kavram değildir, aksine bu süreç "bizzat toplumsal aktörlerin yapısal olarak sınırlı ve olumsal olarak kullandıkları bilgilerine göre açıklanmalıdır". (1981b/2005).

Giddens bilgililik teoremini, yani her yetişkin ehliyetli aktörün üyesi olduğu toplum hakkında geniş kapsamlı, ancak özel ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğu önermesini üç noktayı vurgulayarak şöyle özetler:

> "... İlk olarak, 'bilgi' pratik ve sözel bilinç temelinde anlaşılmalıdır ve kurum biçimlerine mantıklı çıkarımlarla nüfuz edildiği yerlerde bile, bunun mutlaka önerme biçiminde ifade edilmesi gerekmez, zaten normal koşullarda buna gerek de duyulmaz ..."
>
> "İkinci olarak, her toplumdaki aktör diğer bireyler arasından ... sadece biridir. Bir aktörün toplumun yetişkin –ancak, tarih ve yer olarak belirli konumdaki– bir üyesi olarak bildiklerinin gündelik faaliyetlerinin ötesine uzanan bağlamlarda 'dönüşüme' uğradığı kabul edilmelidir. Üçüncü olarak, pratik ve sözel bilincin parametrelerinin aktörlerin etkinliklerinin 'durumsal' karakteriyle ilişkili belirli sınırları vardır, ancak onlara indirgenemezler. Bu sınırlar ... eylemin bilinçdışı koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçları[dır]. (1979/2005: 71)."

Özne-Nesne Düalizmi ve Yapının İkiliği

Giddens klâsik sosyalleşme anlayışlarını, yani toplumsal yeniden-üretim analizindeki geleneksel özne/nesne düalizmini yine "yapının ikiliği" kavramıyla aşmaya çalışır. Sosyal analizin ne öznenin bilincinde ne de nesnenin (toplumun) karakteristiklerinde değil, yapının ikiliği çerçevesinde temellendirilmesi gerektiğini öne süren Giddens'a göre, olaya doğrudan etkileşim ekseninde bakıldığında, özne/nesne ilişkisi

sosyalleşme teorilerindekinden çok daha farklı biçimde açıklanmalıdır. Başka deyişle,

> "... öznenin toplumsal nesne tarafından belirlendiğini (bireyi basitçe toplumun 'biçimlendirdiği'ni) ileri süren veya aksine, öznelliği –hiçbir açıklama gereği duymadan– insanlara has bir özellik olarak alan anlayışlardan uzak durmamız gerekir. Bu iki yaklaşım da 'özne teorisi'nden yoksundur, zira ilki öznelliği toplumsal güçlerin belirlediği bir sonuca indirgerken, ikincisi öznelliğin sosyal analize açık olmadığını öne sürer (Giddens, 1979/2005)."

Giddens sosyalleşme sürecini, daha ziyade Erik Erikson'un görüşlerinden yararlanarak ve kökleri bilinçdışında ilk bebeklik döneminde yatan "varlıksal güvenlik" veya başka deyişle, "varlığını güvende hissetme duygusu" kavramını esas alarak, *rutinleşme* kavramıyla ilişkilendirerek açıklar: Yani, bireyler olaylar veya ilişkilerin, daha doğrusu toplumsal pratiklerin benzer biçimde tekrarlanarak sürmesi veya böyle süreceği duygusu altında hareket ederler. Yapının ikiliği burada toplumsal hayatın "tekrar temelinde", yani benzer biçimde tekrarlanarak sürmesini sağlayan bir süreçtir. Bu yüzden Giddens'a göre, sosyologları uğraştıran "düzen problemi" yapının ikiliğinin toplumsal hayatta nasıl işlediği, yani *biçimsel sürekliliğin* gündelik toplumsal faaliyetler içinde nasıl sağlandığı problemidir (1979/2005). Ancak Giddens burada düzen probleminin bir şeyin "sürüp gitmesi"nden ziyade "süreklilik" terimi esas alınarak daha isabetli olarak ortaya konabileceğini vurgular.

Giddens bu noktada Bourdieu'nün Parsons ve Althusser'in farklı "nesnelci" yaklaşımlarını eleştirdiği bir yazısında, aşağıdaki sözleriyle, aslında yapının ikiliğini, dolayısıyla toplumsal hayatın doğası gereği tekrara dayalı olduğunu isabetli bir biçimde betimlediğini vurgular: *"Nesnel yapıların tarihsel pratiklerin ürünleri olduklarını ve onların –üretici ilkesi, bizzat neticede, yeniden-üretme eğiliminde olduğu yapıları üretmek olan– tarihsel pratikler tarafından sürekli yeniden-üretildikleri ve dönüştürüldükleri"*ni anlamamız gerekir.

Yapının İkiliği ve Güç

Sosyal bilimlerde "güç" ve "güç kullanımı"yla ilişkili hacimli literatür tarandığında, sosyal bilimlerdeki yaygın eylem ve yapı düalizminin buralara da yansıdığının görülebileceğini belirten Giddens, kendi "güç" anlayışını iki temel perspektiften eleştirel biçimde yararlanarak geliştirir. Bir yanda, gücü aktörün istediği şeylere diğerlerinin

direncine rağmen ulaşabilme kapasitesini olarak gören ve birçok yazarın yanı sıra Weber'in de kullandığı yaklaşım, öte yandan Parsons'ın güç kategorisinin içinde yer aldığı, gücü kolektivitelere ait bir özellik olarak gören anlayış (Giddens, 1979: 67-68). "Güçler" konusundaki birey öznelerin kapasiteleriyle ilgili felsefi tartışmalardan etkilenen, gücü eyleyen öznenin etkilemek veya değiştirmek için olayların akışına müdahale kapasitesi olarak tanımlamaları bakımından "öznelci" olan, yani gücü iradi veya niyetli bir olgu olarak alan ilk yaklaşıma, ona göre, Hobbes'ta, kısmen farklı biçimlerde Weber ve Dahl'ın yazılarında rastlanır. Arendt, Parsons ve Poulantzas gibi yazarlarda karşılaşılan ikinci anlayış da gücü özellikle topluluğa ait bir özellik, ortak çıkarlar veya sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracı olarak görür. Bunların güç yapılarının nasıl inşa edildikleri konusunda iki farklı yorumu, iki farklı egemenlik "anlayışı"nı temsil ettiğini öne süren Giddens'a göre, ilkinde kurumsal temel sorgulanmaz ve egemenlik genellikle *bir karar alma şebekesi* olarak görülürken, ikincisinde, tam tersine, gücün aktörlerin aktif icraatlarıyla ilişkisi göz ardı edilerek veya güç bir şekilde kurumlar tarafından belirlenmiş bir şey olarak görülerek, egemenlik bizzat kurumsal bir olgu olarak alınır (Giddens, 1982c: 38; 1989: 85).

Eylemi ve dolayısıyla failliği kendini olayların akışına kaptırmak veya tersine karşısındakine rağmen onun davranışlarını istediği gibi yönlendirmek değil, seyrini değiştirebilmek için olaylara müdahale edebilmek veya "başka türlü davranabilmek" olarak tanımlayan Giddens'a göre, dolayısıyla güç, belirli amaçlar veya niyetlerle davranan insanların hedeflerine, belirli sonuçlara ulaşabilmek için araçları kullanmalarını, bu "araçlar"ı oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme kapasitelerini ve sonuçta insan eyleminin "dönüştürme kapasitesi"ni ifade eder ve bir eylemi yapmak kadar ondan kaçınabilmeyi de içerir. Kısaca, eylem bireyin mevcut ilişkiler durumu veya olayların akışı üzerinde "bir fark yaratma", dönüştürebilme gücüne bağlıdır (1976/2003: 147, 148, 149; 1984: 14, 15). Dolayısıyla ona göre, "başka türlü davranabilmek", yani "dönüştürme kapasitesi" dünyaya özel bir olaylar süreci veya durumunu etkileyen bir etkiyle müdahale edebilmek ya da bu müdahaleden kaçınabilmek olduğu için, bir fail olabilmek de (gündelik hayatın akışı içinde, sürekli olarak), başkalarının konuşlandırdıklarını etkileme dahil, birçok farklı nedensel gücü konuşlandırmayı gerektirir. Sonuç olarak da bir fail "bir fark yaratma", yani bir tür güç uygulama gücünü yitirdiğinde fail olmaktan çıkar. (1984: 11-13).

Giddens'a göre, güç kullanan bir kişi veya grup "başka türlü davranabilir" ve üzerinde güç uygulanan kişi veya grup da bu güç

kullanılmadığında farklı, başka türlü hareket edebilir ve sonuç olarak, bireylerin yapısal olarak belirlenmiş sınırlar içinde hareket ettiklerinde bile belirli bir özerkliğe sahip olacakları ve farklı biçimlerde davranacakları söylenebilir (1979/2005). Gücü yapının ikiliği bağlamında ele aldığımızda, egemenliğin mevcudiyetini gösteren ve güç uygulamakta kullanılan kaynakların aynı zamanda sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak görülebileceğini vurgulayan Giddens, ancak, kaynaklar güç kullanımının ve egemenlik yapılarının yeniden üretilme araçlar oldukları için gücü bizzat bir kaynak olarak almanın yanlış olduğunu, hem de güç uygulamanın özel bir edim biçimi olmayıp daha ziyade düzenli ve rutin bir olgu olarak eylem içinde somutluk kazandığını özellikle belirtir (1979: 87-88). Bu çerçevede Giddens, yukarıdaki iki güç anlayışının birbirinden soyutlanamayacağını, onlar arasında "yapının ikiliği"nin özellikleri olarak ilişki kurulması gerektiğini öne sürer. Kaynakların, ayrıca, egemenlik yapılarını içeren, taraflarca etkileşim sırasında kullanılan ve yapının ikiliğiyle yeniden-üretilen güç "temeller"i veya "araçlar"ı olarak tanımlayan Giddens, gücün, "kuralların toplumsal pratiklere girişine benzer tarzda, belirli egemenlik biçimleri sayesinde –ve gerçekte, bu pratiklerin tamamlayıcı bir unsuru veya tezahürü olarak– yaratıldığı"nı belirtir (1979/2005).

Giddens, sosyal sistem ve toplumsal eylem arasındaki etkileşimin, güç bağlamında, yapının ikiliği temelinde, (a) bir yandan, sosyal sistemler, bireyler veya gruplar arasındaki etkileşimler olarak stratejik davranış düzeyinde analiz edilebileceğini ve (b) öte yandan, kurumsal analizde, sosyal sistemlerin yeniden-üretim araçları olarak yapılaşma tarzlarına yoğunlaşarak eylemin paranteze alınabileceğini öne sürer. Fakat ona göre, yapının ikiliği göz ardı edildiğinde, sonuç ilkinden daha savunulabilir olmayan katıksız bir metodolojik bireyciliktir (1979/2005). Egemenlik/güç ikilisini yapının ikiliği ışığında anlarsak, iki yaklaşımın birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebileceğini belirten Giddens, gücün iki boyutunun karşılıklı ilişkisini "kaynak" kavramını kullanarak açıklamaya çalışır. Ona göre, bir yandan aktörler sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak kaynaklardan etkileşim anında, yani toplumsal eylemin rutin akışı içinde bir araç olarak yararlanırlar. Ancak öte yandan, bu esnada egemenlik aracı olarak inşa edilen bu kaynaklar sosyal sistemlerin –toplumsal etkileşim içinde yeniden inşa edilen– yapısal özelliklerini oluştururlar. "Sosyal sistemler" burada zaman ve mekân içinde rutin etkileşim sırasında "yeniden-üretilen düzenli pratikler"dir ve ayrıca bu düzenli pratikler de sosyal sistemin kurucu unsurlardır. Böylece, düzenli pratikler içinde sürdürülen güç ilişkileri, *etkileşim esnasında özerklik ve*

bağımlılık ilişkilerinin yeniden-üretilmesi olarak düşünülebilir veya başka deyişle, sosyal sistemlerde güç toplumsal etkileşimde *özerklik ve bağımlılık* ilişkilerini içeren bir faktör olarak alınabilir. Bu çerçevede, "üzerinde hâkimiyet kurma", yani aktörlerin diğer aktörler ve içinde yaşadıkları dünya üzerinde sahip oldukları etki anlamında *egemenlik*, bu güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden-inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösterir (1981/2000: 54; 1982c: 38-39). Ancak burada, Giddens'ın toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden-üretimini açıklarken, Marx'ın insanların doğayla aktif bir inşa ve karşı inşa süreci içinde olduklarını vurgulayan *Praxis* kavramını "dönüştürme kapasitesi olarak güç" kavramına dönüştürdüğünü belirtmekte fayda vardır.

Giddens güç, egemenlik, hâkimiyet kurma kavramlarından hareketle, sosyal sistemlerde *kontrolün diyalektiği* olarak adlandırdığı kavrama ulaşır. Bu alan, ona göre, toplumsal aktörlerin kendi eylem koşulları hakkında çok şey bildikleri ve (sözel ve pratik bilinç içinde) bilmeleri gerektiği, güç ve egemenlik sorunlarıyla kolayca ilişkilendirilebilen temel alanlardan biridir. Kısaca, Foucault gibi, gücün belirli bir grup, sınıf veya bireyin elinde toplanamayacağını, aksine dağıldığını, her etkileşim anına içkin olduğunu, bu yüzden her bireyin en zayıf konumda ve tâbi konumda olsa bile, bir anlamda ve belirli ölçülerde güç uygulayabileceğini, belirli farklı kaynakları kullanabileceğini düşünen Giddens, bu düşüncesini şöyle açar.

> "Kontrolün diyalektiğiyle zayıfın, sosyal sistemleri inşa eden düzenli özerklik ve bağımlılık ilişkileri içinde, güçlü olana karşı zayıflıklarını tersine çevirme kapasitelerini anlatıyorum. Benim argümanım, tıpkı eylemin doğası gereği güçle ilişkili olması gibi, kontrolün diyalektiğinin de sosyal sistemlerin temel doğası içinde inşa edildiğidir. Kontrolün diyalektiği için yer almayan bir fail/aktör, asgari bir düzeyde, bir fail olmaktan çıkar. Bütün özerklik ve bağımlılık ilişkileri karşılıklıdır: bununla beraber, ilgili kaynaklardaki eşitsizlik düzeyi arttıkça tüm güç ilişkileri 'her iki yönde' özerklik ve bağımlılığı ifade eder. Sadece tamamen kısıtlanan ve kontrol altına alınan bir kişi diyalektiğin kontrolü içinde yer almaz. Zaten böyle bir kişi *artık bir fail değildir* (1982c: 39)."

Özetle, Giddens'a göre, yaptırımların işleyişinde zorlayıcılık ile mümkün kılma arasındaki iç ilişki, yapının ikiliğinde eylem-güç-yapı ilişkisinin bir ifadesidir ve bu nedenle egemenlik yapılarından kaynaklanan güç dengesizliklerini ifade eder (1991/2000: 61).

Bir Karşılaştırma

Bourdieu ve Giddens arasında daha kapsamlı bağlantılar kurulabilse de burada ilgimizi sosyal bilimleri istilâ ettiklerini ve sağlıklı bir biçimde gelişimini engellediğini düşündükleri düalizmlere karşı geliştirdikleri *habitus* ve *yapının ikiliği* ile sınırlayacağız.

Toplumsal dünyanın kavranışı hakkındaki "teorik çerçeveler"i şekillendiren yanlış ikiliklere karşı olan bu iki sosyal bilimci de temel ilgilerini öznelcilik-nesnelcilik, yapısalcılık-kültüralizm, mikro-makro toplumsal analiz arasındaki ayrımı –hâlihazırdaki sosyolojiyi parçalı, çatışma yüklü bir duruma getiren ayrımları– aşma isteği olarak tanımlar (Seidman, 2004: 147). Çünkü onlara göre, sosyal bilimleri temelden örseleyen bu kalıcı çatışmalar, aktörlerin pratiklerinin pek çok etkinin karışımından ibaret olduğu gerçeğini gizlemektedir ve bundan ötürü de bu ikiliklerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Farklı geleneklerden beslenip farklı dili konuşsalar da hem Bourdieu hem de Giddens, yapı-yönelimli teorilerin, insanların pratiklerinden kopuk ve bağımsız olduğu varsayılan bir toplumsal süreçler anlayışıyla çalıştıklarını vurgular. Bu tür bir yönelim, basitçe, davranışın nesnel toplumsal ilişkilerin mekanik sonucu olarak alındığı bir toplumsal davranış anlayışına (veya *rol teorisine*) yol açar. Buna karşılık, etkileşimci ve fenomenolojik teoriler de toplumsal etkinliğin güya çok daha kapsamlı toplumsal ilişkilerle kıyaslanmayacak toplumsal durumlar içinden ortaya çıktığını düşünme eğilimindedirler. Bu yüzden iki yaklaşım da sonuç olarak kusurludur; zira davranışı bu uçlardan biri veya diğerine indirger ve böylece, *kesişen ara yolun gerçekliği*ni gözden kaçırırlar (Layder, 1994: 156).

İşte iki düşünür de bu "kesişen ara yolun gerçekliği" üzerine alternatif bir yol önermişlerdir. Fakat paralellikler neredeyse tamamen genel teorik niyet düzeyinde kalır. Bourdieu'nün teorik kalkış noktası ve merkezi kavramları Giddens'ınkilerle çok az benzerlik taşır. Her şeyden önce, Giddens girişimlerini daha teorik düzeyde genellerken, Bourdieu çalışmalarının en temelde empirik-yönelimli olduğunu öne sürer ve teori ve empiri arasında sürekli ilişkiler, deyim yerindeyse, teorilerini sürekli empirik hareketle oluşturmaya ve bu araştırmalarla sınamaya çalışır. Hâlbuki Giddens'ın çalışmaları amacının kapsayıcı bir teori geliştirmek olmadığını iddia etse de ağırlıklı olarak teorik temellendirmeler düzeyinde kalır. Temel katkılarını 1980'lerde teorik yorumlar ve açıklamalarla gerçekleştiren Giddens'ın aksine, Bourdieu'nün temel çalışmaları sosyal tabakalaşma, kültür, üniversite, okullar vb.yle ilgili empirik

araştırmalardan oluşmaktadır. Farklılıkları şu eksenlerde sınıflandırabiliriz:

(i) Nesne ya da özneye öncelik tanıma: Durkheim'ın "Toplumsal olguları şeyler olarak alın" ilkesini benimseyen Bourdieu nesnel yapılar içindeki nesnel toplumsal konumların bireysel, mesleki, sınıfsal, vb. habitusları belirlemesini vurgularken, Giddens aksine, yapının, Durkheim'ın öne sürdüğü gibi, bireylerin karşılıklı eylemleri dışında, onların iradeleri, istek, arzu ve beklentilerinden bağımsız nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını öne sürer. Bourdieu, yapısalcı ve inşacı yaklaşımları bir arada kullansa da analiz sürecinde öncelikli olarak nesnel yapıları (konumlardan oluşan alanlar), etkileşimler ve temsilleri kısıtlayan yapıların dağılımını ortaya koyar. Bunun ardından faillerin dolaysız deneyimlerini inceler. Böylece faillerin eylemlerini içeriden yapılandıran temsiller, eğilim ve algı kategorileri açığa çıkarılmış olur. Bourdieu her iki çözümleme uğrağını zaruri bulsa da bunlar arasında bir eşdeğerlilik olmadığı konusunda nettir. Dünyaca ünlü Bourdieu sosyolojisi uzmanı Wacquant'a göre, Bourdieu'de epistemolojik öncelik, öznelci anlama yerine nesnelci kopuşa verilmiştir. Durkheimcı "sosyolojik yöntem"in ilk ilkesinin uygulanması, söz konusu durumda ön-kavramlandırmanın sistematik reddi, dünyanın pratik kavranışının öznel bakış açısıyla çözümlenmesinden önce gelmelidir (Wacquant, 2003: 20-21). Bununla beraber Bourdieu, etkinliğin dışsal bağlamı, toplumsal pratiklerin durumsal koşulları ve bu ikisi arasında arabulucu rol oynayan habitus arasında açık bir ayrım yaptığı için (Layder: 1994: 156-157), farklı toplumsal gerçeklik düzeyleri olarak makro ve mikro ayrımını kabul eder. Bu kabul, Giddens'ınkinden daha doyurucu bir konumdur; çünkü Bourdieu bir toplumsal analiz biçimi olarak nesnelciliği hiçbir zaman dışarıda bırakmaz. Giddens sadece, nesnel toplumsal ilişkilerin tam özerkliğini ısrarla vurgulayan anlayışları dışlar. Hatta, Layder'ın ifadesiyle, "Giddens'ın teorisinde, toplumsal hayatta insanların gerekçeleri ve güdülerinin ötesinde hiçbir gerçeklik düzeyinin olmadığını ısrarla vurgulaması nedeniyle, dışsal bağlam uygun biçimde tanımlanmaktadır" (agy: 157). Öte yandan Giddens sosyal analizi ikiliklerin zararlı etkilerinden kurtarmaya çalışan bir teori bağlamı oluştururken, farklı toplumsal düzenlerden söz etmenin etkililiğini vurgular görünür. Bu yüzden teorinin egemen mantığını korumak için, sadece metodolojik bir arka kapıyla düalizm ihtimallerini kurcalayabilir ki -son kertede, burada "ikilik" ilkesi korunmaktadır. Bu anlamda, yapılaşma

teorisi farklı düzenleri "ilişkilendirme"yi sağlayan düalist düşüncenin bazı ilginç özelliklerini yakalayamaz.

Aslında her ikisinde de yapısalcılığın etkisi açıktır. Ancak Bourdieu'de Durkheimcı olgu anlayışının etkisi oldukça belirgindir. Giddens'ta ise, bir yandan Saussure'ın kendi dil (yapı) ve konuşma (eylem) ayrımına dayanarak geliştirdiği "orada-olmayan-bütünlük", sadece konuşma (eylem) anında mevcut, bir kurallar ve kaynakların bilgisi olarak dil (yapı) anlayışı, öte yandan etnometodolojinin olumsal, kırılgan etkileşimler anlayışı, yapıyı –büyük ölçüde Simmel gibi– "durumsal" karşılıklı etkileşimlerin bir ürünü, somutlaşması olarak yapı anlayışlıyla birleşir. Craib bu anlayışı "Toplum diye bir şey vardır, toplum diye bir şey yoktur" başlığıyla özetler (Craib, 1992). Kısaca, nesnel gerçekliği vurgulayan Bourdieu'de yapısalcılığın etkisi daha açık olarak gözlenirken, Giddens'ta etnometodolojinin ağır bastığı, ancak özellikle Saussure soslu bir yapısalcılığın hâkim olduğu iddia edilebilir.

(ii) Refleksivite: Giddens'in daha geniş spektrumlu refleksivite anlayışına karşılık Bourdieu'nün refleksivite anlayışı daha belirli/kısıtlı bir alan üzerinde vücut bulmuştur. Bir disiplin olarak sosyolojinin nesnelleştirici bakışına ilişkin analizleri, temelinde entelektüellerin pratiklerini soruşturmaya varan sosyo-analiz kavramı, iktidar ve dil arasındaki ilişkiyi incelediği yazıları incelendiğinde, Bourdieu'nün refleksivite kaygısının bilimin araçlarını kendi üzerine çevirmesini sorunsallaştıran bir yönteme dönüştüğü görülür. Bu bağlamda dünya üzerine çevrilmiş bakışın hipotezlerinin (*world hypothesis*) eleştiriye tâbi tutulmadan ele alınmasının pratik mantığı teorik mantığa indirgeyeceğini, bunun da bilim insanını *entelektüalist temayül*e götüreceğini her fırsatta dile getiren Bourdieu için refleksivite, "toplumsal araştırmanın pratik gerçekleşmesine rehberlik ederken, 'düşünülebilir olan'ı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektirir" (Wacquant, 2003:38). Bu eksende Bourdieu için ana hedef, kolayca epistemolojik ve siyasal nihilizmi kutlayarak bilimin temellerini zayıflatmak değil, bir toplum bilimi iddialarını güçlendirmektir.

Giddens'ta refleksivite iki yönlü ve diyalektik bir olgudur: Bir yanda toplumsal aktörler olarak birey aktörlerin refleksivitesi, öte yanda bilim adamının refleksivitesi. Giddens'ın bu konudaki bütün düşüncelerinin altında, her toplumsal aktörün (ister sıradan ister bilimsel) refleksif, yani kendisinin ve başkalarının eylemleri üzerinde düşünen,

Garfinkel'in deyimiyle, rasyonalizasyon süreciyle kendi eylem ve düşüncelerine açıklamalar getiren varlıklar olduklarını öne sürer (bilim adamları hem kendi eylemlerine "açıklamalar" hem de araştırdıkları bireylerin "açıklamalarına açıklamalar" getirirler). Giddens her iki açıklama türüne önem verse de Bourdieu daha ziyade "açıklamaların açıklamaları" ile ilgilenir. Giddens ayrıca, özellikle modern toplumlarda, kurumların da birey aktörler gibi kendi eylemleri üzerinde düşünebildikleri, sahip oldukları bilgiler ışığında kendi davranışlarına yön vermeye çalıştıkları bir *kurumsal refleksivite* sürecinin öneminden de bahseder.

(iii) Stratejik Eylem: Feminist araştırmacı Toril Moi'nin ifadesiyle insan davranışlarının özel ve somut ifadeleriyle ilgilenen ve özneyi pratiğin öznesi olarak gören bir felsefi geleneğin dili (2004: 155) içerisinden konuşan Bourdieu'nün eserleri, insanları sembolik sermaye için savaşan karakter tipi ile yaşadığı ortamın etkileşiminin ürünü olan failler olarak görmemizi sağlar. Bu bağlamda strateji kavramı Bourdieu için, bilinç felsefesinin naif vizyonunun radikal bir eleştirisinin araçlarını sunmak bakımından önemlidir. Bourdieu'nün habitus kavramına eklemli olan ve habitusun oyun duygusu (sense of game) olarak öne sürdüğü *strateji* kavramı, yaşanılan anın içinde verili olan "nesnel kapasiteleri" hedefler. Kendi bakışını Descartes'dan Sartre'a kadar Batı felsefesine hâkim olmuş ve bugün rasyonalist eylem teorisi gibi entelektüalist ve öznelci geleneklerden ayırmak için Bourdieu farklı bir tanımlamaya gider: Faillerin durmaksızın pratikte ve pratik olarak kurdukları ve habitus ile alanın özel konjonktürü arasındaki karşılaşmada tanımlanan, nesnel biçimde yönlendirilmiş eylem hatları (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 120).[7] Giddens'ta da bireyler, bilgili, becerili olmaları, yani içinde bulundukları koşullarda nasıl yer almaları, nasıl davranmaları gerektiği konusunda birçok farklı, özellikle *pratik bilgi*ye sahip olmaları nedeniyle, birer stratejist olarak görülür. İnsanlar bu pratik bilgilere sahip olarak, Parsons'ın düşüncesinin aksine normatif sisteme basitçe itaat etmekten ziyade, çok farklı ortamlarda çok farklı stratejiler, bireysel ve Garfinkel'in deyimiyle, "etno-metotlar" geliştirebilirler. Aslında bu düşüncenin ardında, refleksif varlıklar olarak insanlar anlayışının yanı sıra, rasyonel (burada rasyonellik en akılcı değil, ortama göre kişi için daha uygun, daha

---

[7] Bourdieu biraz da ironik bir dille stratejilerin bilinçliliği veya bilinçsizliği ya da faillerin iyi niyeti veya art niyetliliği gibisinden küçük burjuva ahlâkçılığını ilgilendiren soruların bu tanımlama sayesinde geçersiz kılınabileceğini söylemiştir (agy.).

elverişli bilgi olarak düşünülmelidir) varlıklar olarak insanlar anlayışı da yatar. Giddens'ın da Bourdieu gibi "rasyonellik" kavramını rasyonel seçim teorisindekinden farklı biçimde tanımladığını görürüz. Bu anlayışın ardında, ayrıca Giddens'ın Foucault'dan etkilenen güç anlayışı, bir fail olmanın koşullara teslim olmayı değil, aksine onları bir şekilde etkileyebilmeyi, dünyada bir fark yaratabilme'yi gerektirdiğini anlatan "kontrolün diyalektiği" düşüncesi de yatar.

Sonuç: Habitus versus Yapı

Giddens'ın yapıyla kastettiği şey (arada farklılıklar olsa da) Bourdieu'nün (1977) "habitus" kavramıyla birçok orta yana sahiptir. Burada benzer bir kavramı benimseyerek yapılaşma teorisine daha fazla açıklık kazandırılabileceği muhtemeldir. Bu, onu geleneksel yapı (ve sistem) anlayışından uzaklaştıracak ve iki kavramı örtüştürmenin yol açtığı bazı karışıklıkları giderecektir. Bourdieu'nün "habitus" kavramı, insanların belirli kültürler veya alt kültürler içinde yaşamaları sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stokunu anlatır. Bu yüzden, işçi sınıfı kökenli biri kendi davranışı içinde bu çevrenin "etki"sini taşıyacaktır (örneğin, yerel bilgiye, konuşma kalıbı tipine, evliliğe karşı tutumuna göre, vb.). *Habitus* bir kişinin neler istediği ve kişiler-arası ilişkilerde neler sağlayabileceği konusundaki beklentilerini besleyen "eğilimler" toplamıdır. Örneğin, tipik bir orta sınıf üyesi öğretmenler veya hukukçular gibi otorite figürlerle ilişkilerinde, paylaşılan değerler, yaşam beklentileri ve eğitim kökeni nedeniyle, işçi sınıfından birine göre kendini daha rahat hissedecektir (Layder, 1994: 143-144). Giddens'ta "karşılıklı bilgi" kavramına dönüşen bu kavram ikisinin temel bir noktada ortak fenomenolojik bir kökten, Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinden beslendiklerini gösterir. Giddens'ın yapı kavramı, diğer özelliklerinin yanı sıra, insanların yararlandıkları (zımnî) kurallardan ve kaynaklardan söz eder. Giddens ve Bourdieu'nün kavramlarında, bu eğilimlerin bilincinde olmadan ifade edildikleri, kişinin davranışlarına gerçekte sadece etkilerinin farkında olmadan yansıdıkları gerçeğine ortak bir referans vardır. Giddens, belirli bir karşılaşmada yer alabilme yahut nasıl "yapacağını bilme" olarak "karşılıklı bilgi"den söz ederken, özellikle "pratik bilincin" önemini vurgular. Aslında pratik bilinç, yani nasıl yapılması gerektiğini bildiğimiz fakat çoğunlukla "niçin"ini açıklayamadığımız bilgiler zaman içinde toplumdan farklı sosyalleşmelerle öğrendiğimiz, eğilimlerimiz ve yönelimlerimizi

belirleyen, bize kimliğimizi kazandıran, hatta farklı durumlarda geliştirebileceğimiz stratejilerde etkili olan habitusu andırır. Habitus gibi pratik bilgi de kişinin mevcut birikimlerine dayanan ancak farklı koşullara oldukça farklı biçimlerde adapte olmamıza yardımcı olan bir tür pratik ve pratik (ancak pratik yanı ağır basan) donanımdır. Ancak Bourdieu'nün habitus kavramını hem bilinçli hem de bilinçsiz eğilimler ve hedefleri ve bu hedeflere ulaşma çabalarını anlatan "sermaye" terimini de içerecek biçimde kullandığını dikkate alırsak, habitus pratik bilincin yanı sıra, bir yanda bazen farkında olmadığımız bilinçdışı güdüleri, öte yandan, Schutz'un deyimiyle, bilincinde olduğumuz "projeler"i, Giddens'ın deyimiyle, "sözel bilinci" de kapsayan daha geniş bir terim olarak alınabilir.

Layder'a göre, *habitusun* insanların içinde yaşadıkları koşulları üretme ve yeniden-üretme aracı olması bakımından bir başka benzerlik daha vardır. Bu özellik *habitus* kavramını Giddens'ın etkinliğin hem aracı hem de sonucu olarak yapılar düşüncesine benzer kılar. Fakat Bourdieu toplumsal koşullara, yapılaşma teorisine göre, daha geleneksel "nesnel" yapılar ve kurumlar anlayışı içinde bakma eğilimindedir. Benzer şekilde Bourdieu, *habitus* tarafından koşullandırıldığı sürece, insan davranışına, Giddens'a göre, daha mekanik ve "belirlenmiş" bir şey olarak bakar. Benzerlik burada biter. Giddens'ın çalışmasında, insan aktöre toplumsal ortam içinde dönüştürücü ve yaratıcı olma özgürlüğü daha fazla tanınır. Gördüğümüz gibi, Giddens için, insanlar bir fark yaratabilme, yani güç kullanabilme yetenekleri bakımından, toplumsal dünya içindeki faillerdir (Layder, 1994: 144). Dikkat edilirse, Bourdieu ve Giddens'ın ortak iki teriminin "pratikler" ve "yeniden-üretim" veya başka bir ifadeyle "pratiklerin yeniden-üretimi" görülecektir. Bourdieu'de habitus edinilen/öğrenilen pratikler aracılığıyla yapı tarafından üretilen ve yeniden-üretilen hem de kendini üreten yapıları üreten ve yeniden-üreten bir aracı/operatördür. Benzer şekilde, Giddens'ta da "yapı" hem pratiklerin ürünü olan hem de bu pratikleri yeniden-üreten benzer biçimde tekrarlanan, kalıplaşmış, rutin bir karşılıklı ilişkiler bütünüdür.

Özetle, aradaki derece farklılıklarına rağmen, her ikisinde de insan eylemleri yapısalcı ve (yapısal)-işlevselci sosyologların öne sürdüğü gibi dışardan mekanik olarak belirlenmez, aynı zamanda –ilgili aktörlerin anlam dünyaları ve anlamlandırma edimlerinden bağımsız olmayan– insan eylemleri sadece bireylerin öznel duygu, düşünce ve beklentilerine göre açıklanamaz. Nesnel koşullarla öznel anlam dünyaları arasında diyalektik bir ilişki, birinin diğerini yapılandırması yerine bir "yapılaşma" vardır.

Muhtemelen Giddens'ın öne sürdüğü gibi, insan eylemleri niyetli edimler ve niyetlenilmemiş sonuçların koşullara göre farklı düzey ve derecelerdeki karışımlarından ibarettir.

KAYNAKÇA

ALBERTSEN, Niels, Diken Bülent (1999), "What Is The Social?", (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/ Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf.)

BOURDİEU, Pierre (1972/1977), *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press

BOURDİEU, Pierre (1985), The Genesis of the concepts of "habitus" and "field", *Sociocriticism* 2 (2)

BOURDİEU, Pierre (1990), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, translated by M.Adamson, (Cambridge: Cambridge Polity Pres)

BOURDİEU, Pierre (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, (Chicago: University of Chicago Press)

BOURDİEU, Pierre (1995), *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları

BOURDİEU, Pierre (1996), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, translated by R.Nice, London: Routledge

BOURDİEU, Pierre (1997), *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüden, Kesit Yayınları, İstanbul

BOURDİEU, Pierre, Loic Wacquant (2003); *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İstanbul

CALHOUN, Craig (2000), "Pierre Bourdieu", George Ritzer, ed: *In Social Theorists of the 20th Century*. Cambridge, MA: Blackwell

CHANEY, David (1999), *Yaşam Tarzları*, Çev. İrem Kutluk, Ankara

CRAİB, Ian (1992), *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester/ Wheatsheaf, Second Edition

CUFF, E. C., Sharrock, W. W. and Francis D. W. (1998), *Perspectives in Sociology*, Routledge, Fourth Edition

DİKEN, Bülent (1997), Melezlik ve Sosyal Teori, *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları

ELİAS, Norbert (2004), *Uygarlık Süreci: Toplumun Değişmeleri/Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*, Cilt 2, çev. Erol Özbek, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları

GİDDENS, Anthony (1976/2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul

GİDDENS, Anthony (1977/2005), "Functionalism: *Après la lutte*", *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, p. 96-134 ['İşlevselcilik: *Toz duman dağıldıktan sonra*', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 3, s. 279-312]

GİDDENS, Anthony (1979/2005), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press (*Sosyal Teoride Temel Problemler*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005)

GİDDENS, Anthony (1981/2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul

GİDDENS, Anthony (1981b/2005), "Agency, institution, and time-space analysis", *Advences in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro Sociologies*, Edited by: K. Knorr-Cetina and A. V. Cicourel,

Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 161-174 ['Faillik, kurum ve zaman-mekân analizi', *Sosyal Teoride Temel Problemler*, Ek 2, s. 269-278]

GİDDENS, Anthony (1982), "Action, Structure, Power", *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan Press, London.

GİDDENS, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press

GİDDENS, Anthony (1986/2005), "Action, Subjectivity and the Constitution of Meaning", *Social Research* 53, s. 529-545 ['Eylem, Öznellik ve Anlamın İnşası', *Sosyal Teoride Merkezi Problemler*, Ek 5, s. 325-335]

GİDDENS, Anthony (1993a/2003), "İkinci Baskıya Giriş", *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Türkçesi: Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003

GÖKER, Emrah (1999), Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti, *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, Sayı 3, Ürün Basın Yay., Ankara.

HARKER, Richard K. (2000), On Reproduction, Habitus and Education, *Pierre Bourdieu Volume I.*, edited by Derek Robbins, (London: Sage Publications)

LAYDER, Derek (1994), *Understanding Social Theory*, Polity Press

LELEDAKİS, Kanakis (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, Ç: Abdullah Yılmaz; Ayrıntı Yay., İstanbul

MAHAR, Cheleen (1992), An Exercise in Practice: Studying Migrants to Latin American Sqatter Settlements, *Urban Anthropology*, vol. 21

MAUSS, Marcel (2005), *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları

MUTMAN, Mahmut (1997), Özne: Bir Başka Arşiv, *Toplum ve Bilim*, Sayı 73 Yaz, İst: Birikim Yayınları

MOUZELİS, Nicos (1995), *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge

OSTROW, James M. (2000), Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of a Pierre Bourdieu's Theory of a Human Habitus, *Pierre Bourdieu Volume I.*, edited by Derek Robbins, (London: Sage Publications)

SWARTZ, David (1997); *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press

THOMPSON, Edward P. (1994), *Teorinin Sefaleti*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan Yayınları

TUCKER, Kenneth H. (1998), *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Sage Publications

VANDENBERGHE, Frédéric (1999), "The Real is Relational": An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism' *Sociological Theory*, vol. 17, no. 1, 32-67

WACQUANT, Loïc (1998) Pierre Bourdieu, *Key Sociological Thinkers*, Edited by Rob Stones, MacMillan Pres Ltd.

WACQUANT, Loic (2004), Habitus, *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Milan Zafirovski (ed.), London: Routledge

WOLFREYS, Jim (2000), In Perspective: Pierre Bourdieu, *Issue 87 of International Socialism Journal*, International Socialism.

Sosyal Bilimlerde İki Farklı Realizm: Pierre Bourdieu'nün Epistemolojisi ve Eleştirel Realizm*

"Kendiliğinden sosyoloji bilimsel sosyoloji kılığında bu kadar ısrarla ve birçok farklı biçimde karşımıza çıkıyorsa, bunun nedeni, muhtemelen, bilimsel projeyi kişinin haklarını –özgür eylem hakkını ve eylemin tam bilincinde olma hakkını– onaylamakla uzlaştırmaya çalışan veya basitçe, kendi pratiklerini sosyolojik bilgi teorisinin temel ilkelerine tâbi tutmayı başaramayan sosyologların, kaçınılmaz olarak, kendi toplumsal eylem deneyimleriyle ilgili yaşadıkları hakikati savunmaya çalışan öznelerin kendiliğinden sosyolojilerinde uyguladıkları naif eylem felsefesine ve öznenin kendi eylemiyle ilişkisi konusuna dönmeleridir."

(**Bourdieu** *et al.*, 1991: 17)

I. Giriş: 'Semptomatik' Bir Okumanın Anahatları[1]

Bu çalışmanın merkezi motifini Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün ilişkisel sosyoloji anlayışına dayalı *yapısal inşacı* bilim perspektifi ile genelde Roy Bhaskar'ın adıyla birlikte anılan *eleştirel realist* bilim felsefesi arasındaki yakınlıklar ve ilişkiler oluşturmaktadır. Ülkemizde Bourdieu'nün sosyolojisi üzerine literatür artmaktayken, onun (ve önemli bazı sosyal bilimcilerin) bilgi ve bilim anlayışı ile yakınlıklar/benzerlikler taşıyan eleştirel realizm günümüz Türkiye'sindeki sosyal-bilim alanı için hâlen bir bilinmeyen olarak kalmaktadır. Bourdieu'nün sosyolojisini anlamayı ve özellikle onun epistemolojisi çerçevesinde mevcut literatüre katkı sağlamayı amaçlayan bu yazı, aynı zamanda söz konusu bu bilinmeyene odaklanacak ve bu doğrultuda Bourdieu'nün sosyolojisinde gömülü olan "eleştirel realist doku" resmedilmeye çalışılacaktır. Böyle bir girişim, Bourdieu'nün ilk yıllarındaki epistemoloji takıntısının nedenlerini olduğu kadar, onun –

---

* Ümit Tatlıcan, Güney Çeğin, **"Sosyal Bilimlerde İki Farklı Realizm: Pierre Bourdieu'nün Epistemolojisi ve Eleştirel Realizm"**, (haz.) Ümit Tatlıcan, Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları, sayfa: 323-358, Sentez Yayınları, İstanbul, 2011.

[1] Althusserci bir çağrışıma sahip olan "semptomatik" okuma tarzı ile, Bourdieu'nün sosyolojisinin epistemolojik kökenlerini eleştirel bir çerçevede ele almayı, Bourdieucü sosyolojik girişimdeki *derin yapı*yı açığa çıkarırken, bu girişimi (Bourdieu'nün meta-eleştirisi açısından) farklı epistemolojik tartışmalar içerisindeki konumlarla karşılaştırmalı bir analize tâbi tutmayı amaçlıyoruz.

(Harré, Hesse, Bhaskar gibi) modern eleştirel realistlere benzer biçimde– pozitivist-olmayan bir doğa bilimleri epistemolojisini natüralist bir sosyal bilim imkânı sağlayacak biçimde sistematik olarak formüle etmede ne kadar başarılı olduğunu göstermeye yardımcı olacaktır (Vandenberghe, 1999: 33).

Eleştirel realizm felsefe ve beşerî bilimler alanında ortaya çıkan, ancak genellikle Roy Bhaskar'ın çalışmasıyla anılan bir harekettir. Bu hareket, entelektüel alanı etkisi altında bırakan *Bir Realist Bilim Teorisi*'nin (1975) ilk yayınlanışından bu yana uluslararası ve disiplinler arası bir çerçeve kazanmıştır. En temelde fiziksel ve toplumsal gerçeklik arasında ontolojik bir ayrım yapılmasına itiraz eden ve kendini "bilimsel sosyoloji"ye geleneksel bir temel arayan empirizmden tamamıyla ayrı tutan bu İngiliz anti-pozitivist hareket ile Bourdieu'nün toplumsal natüralizm imkânını araştıran sistematik bir sosyolojik bilgi teorisi geliştirme çabası arasında ciddi paralellikler vardır.

Bu iki sosyal teorisyenin konumlandıkları düşünsel/entelektüel bağlam, ürettikleri kavramsal şebekeler, merkezi epistemolojik ilgileri vb. birbiriyle neredeyse tamamen farklı bir terminolojik bileşime sahip olsa da iki düşünürün de "toplumun ve insan davranışının yasaları"ndan söz edip edemeyeceğimiz sorusunu sosyal bilimlerin inceleme-nesnesinin özel doğasını *–yani, insan failin belirleyici uğrağını ve toplumsal kurumların indirgenemezliğini–* dikkate alarak cevaplandırdıklarını görürüz. Ancak ilginç olan, sosyal bilim literatüründe ve doğal olarak Türkiye sosyal bilim alanında bu iki teorisyenin birbiriyle neredeyse hiç ilişkilendirilmemesi, hatta takipçilerinin bile diğerine referans vermemesidir.

Bourdieu epistemolojik çerçevesini, 1972'nin başlarında yazdığı *Bir Pratik Teorisi Taslağı* adlı kitabında oluşturur. Bu eserde ve daha sonra yazdığı *Pratiğin Mantığı*'ndaki kurucu tezleri onun –kültür araştırmaları ve sembolik güçten, yüksek eğitim kuruluşları ve benzer elit oluşumların ince ayrıntılarına kadar birçok konudaki– sonraki empirik yazılarına temel oluşturacaktır. Kıta Avrupası sosyolojisinde yapısalcılığın hâkimiyetinin arttığı bir dönemde, Bourdieu, sınırlılıklarının farkına vararak bu yaklaşımı aşmaya çalışır. Mikro-sosyolojik akımlarla da dirsek teması içinde olan bu girişim, daha genel hatlarıyla Bourdieu'nün, Anglo-Sakson sosyal teorideki bazı önemli gelişmeleri (örneğin, Giddens'ın yapılaşma teorisinin bazı temel yanlarıyla ve Roy Bhaskar'ın dönüştürümsel toplumsal eylem modeliyle paralel niyetler içeren) "bilimin realist yeniden-inşası"na dönüştürme çabası olarak da okunabilir.

Bourdieu, "Bilimsel ortodoksiler, bilimin çekişmeli [tartışmacı] mantığına değil, belli bir pozitivist epistemolojinin yansıttığı bilim temsiline uyan bir bilimsel düzen simülasyonunun ürünüdür" (Bourdieu & Wacquant, 2003: 177) biçimindeki eleştirisinden hareketle, pozitivist bilim anlayışının dar ve prosedürcü metodolojik ilkelerini terk ederek, bir ilişkiselci rasyonalizmle temellendirdiği yapısal-inşacı bilim anlayışı aracılığıyla, toplumsal gerçekliğin arka-plan unsurlarını, kültürel gizli kodları ve "görünmeyen" sosyo-linguistik güçleri kendi bilimsel yaklaşımı içinde analiz etmeye çalışır. Bu projeyle ciddi ortaklıklar taşıyan eleştirel realizm ise, gözlenebilen nesnelerin düzenliliklerini ortaya koymaya çalışan empirist ontolojinin aksine, gözlenemeyen nesneler ve üretici mekanizmaların bilgisini keşfetmeye ve numenal bir ontolojiyi transendental realizm başlığı altında kendi bilim görüşü olarak geliştirmeye çalışır.

Her iki epistemolojik konumun "sosyal bilimlerin aslî nesnesi nedir?" sorusuna verdikleri cevaplardaki teorik akrabalık metnimizin bir başka inceleme hattını oluşturmaktadır. Bourdieu düşünsel üretiminin bütününde her zaman toplumsal olanın bedenlerde inşa edilmesiyle ortaya çıkan, eyleyenleri içeriden yöneten yapılaştırıcı mekanizmalar ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem kılavuzları sistemleri olan *habitus*lar[2] ile toplumsal olanın fiziksel nesnelerin yarı-gerçekliğine sahip mekanizmalar içinde inşasının ürünü olan, nesnel ilişki sistemleri olan *alan*lar arasındaki karanlık ikili ilişkiden bahsederken son derece eleştirel realist bir konumdadır. Zira bu yaklaşım, eleştirel realizmin temel bilimsel derdiyle oldukça uyumludur: Bilimin nesnesi gözlemin temel aldığı şey, yani "olay" değil, gözlenemeseler de var olan ve bu olayları ortaya çıkaran "açıklayıcı yapılar" veya "üretken mekanizmalar"dır.

Bu doğrultuda ilk olarak Bourdieu'nün sosyolojik projesini biçimlendiren felsefi fikirler üzerinde, özellikle Fransız filozof Gaston Bachelard'ın Bourdieu üzerindeki etkisi üzerinde duracağız. Çünkü Bourdieu'nün sosyolojisi, Vandenberghe'nin de isabetli bir tespitiyle, Bachelard'ın "uygulamalı rasyonalizm"ini doğa bilimlerinden sosyal bilimlere sistematik olarak aktarma girişimidir (1999: 37-39). Bu girişim Bourdieu'nün yapısalcı epistemolojisinin art zeminini teşkil etmesi

---

[2] Başka bir yerde habitus kavramını (Giddens'ın yapılaşma teorisiyle karşılaştırmalı olarak) detaylı bir biçimde analiz ettik. Ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Ümit Tatlıcan, Güney Çeğin, "Bourdieu ve Giddens: *Habitus* veya Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, (der.) G. Çeğin *vd.*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

nedeniyle olduğu kadar, eleştirel realizmle buluştukları kavşak noktasını göstermek açısından da önemlidir. Ardından Bourdieu'nün eleştirel realizmle ilişkisindeki dört temel noktaya odaklanacağız: (a) İki perspektifin de standart pozitivist doğa bilimleri açıklamasına yoğun eleştirileri bağlamında *toplumsal natüralizm imkânı*na dönük arayışları; (b) sosyolojik teoriyi işgal eden düalizmleri aşma girişimleri; c) hem Bourdieu'nün hem de eleştirel realist Bhaskar'ın, toplumsal gerçekliği şeyleştiren tezlere eleştirileri ve son olarak d) ilişkiselci bir epistemoloji geliştirmeleri.

2. Bourdieu'nün Sosyolojisinin Felsefi Arka-Planı: Uygulamalı Rasyonalizm'den Yapısalcı Epistemolojiye

"Kavramsallaştırdığım sosyolojik araştırma Austin'in 'felsefede alan çalışması' olarak adlandırdığı şey için uygun bir zemin teşkil eder."

Bourdieu[3]

"Gaston Bachelard'ın tüm *çalışması*nın gösterdiği gibi, epistemoloji, hataya karşı bir polemik olarak ve bilimin yaklaşık hakikatlerini ve onun metotlu, sürekli bir düzeltme olarak kullandığı yöntemlerine tâbi bir girişim olarak hakikati keşfin mantığını inşa etmek için hatanın mantığını kavramaya çalıştığı sürece soyut metodolojiden farklıdır... Ancak, "bilimsel aklın psikanalizi" sosyolojik çalışmaların üretildikleri toplumsal koşulların analiziyle daha ileri götürülmediğinde bilimsel aklın bu polemik eylemi tüm gücünü ortaya koyamayacaktır: Sosyolog bilgi sosyolojisinde fevkalâde değerli bir epistemolojik dikkatlilik aracı, yani hatanın ne olduğunu ve bazen onu mümkün ve kaçınılmaz kılan koşulları ortaya koyacak ve açıklayacak bir araç bulabilir."

(Bourdieu *et al*., 1991: 3)

Bourdieu'nün sosyolojisinin epistemolojik kökenlerinin sosyal teorinin tarihsel gelişimi içerisinde incelenmesi gerekir. Bu yüzden, analiz merceğini öncelikle 1950 sonrası Fransa'sının entelektüel ortamına, daha doğrusu *Fransız markalı felsefe alanı* bağlamında, dönemin filozoflarının izledikleri güzergâhların çerçeveleri ve özgüllüklerine yönelteceğiz. Zira Bourdieu'nün sosyolojisinin yöntemsel içeriğine yakından bakıldığında, onun analiz nesnesini ele alırken ortaya koyduğu kurucu sorunsalların açık bir biçimde felsefi temellere sahip oldukları görülecektir. Bourdieu'nün çoğu çalışması felsefi temalar ve kavramları sosyal bilimsel araştırmalara

---

[3] Aktaran Swartz (1997: 28).

dönüştürme çabası olarak okunabilir.[4] Örneğin Bourdieu, *Distinction*'da okuyucuya Kant'ın estetik yargı hakkındaki fikrine yönelik eleştirisi ile Fransız hayat tarzı ve beğeni örüntülerini bir araya getiren bir çerçeve sunar. Üstelik bu çabasında kavgacı bir dürtü söz konusudur; yani Kant'ın estetik teorisinde yapıldığı gibi idealist felsefi geleneği tahttan indirmek için, yeme-içme, giyinme gibi gündelik hayatın pratik etkinliklerine odaklanır. Zira bütün entelektüel pratik biçimlerini keskin bir dille eleştiren Bourdieu'ye göre, felsefe evrenselci bilgi tarzlarını toplumsal mekândan tamamen bağımsız olarak görme eğilimindeki sembolik bir şiddetin ideal-tip bir biçimidir.[5]

Ancak aynı zamanda Bourdieu'nün temel derdi sosyolojik analize sağlam bir epistemolojik temel bulmaktır. Bu tasarı formel uygulamasını karşılığını epistemolojik düzlemde "sosyolojik pratik için bir program" olarak tanımladığı ve yazımızın ilerleyen bölümünde daha ayrıntılı olarak değineceğimiz *Sosyoloji Zanaatı*'nda bulur. Bourdieu bunu gerçekleştirmek için kendi yaklaşımını 1930'lar sonrası Fransız entelektüel düşüncesini biçimlendiren pek çok farklı felsefi akımdan ayırır: Ona göre, kendi sosyolojisinin en ayırt edici özelliklerinden biri sosyolojisinin içeriğindeki bu felsefi okulları bütünleştirme çabasıdır.

Tam da bu noktada Michel Foucault'nun, hocası Canguilhem hakkında yazdığı makalesinde çizdiği çerçeveye başvurabiliriz. Foucault'ya göre, 1930'lar sonrası Fransız felsefesi birbirinden farklı iki büyük geleneğe ayrılır: Fenomenolojik/varoluşsal felsefe ve bilim tarihi/felsefesi (Foucault, 1978). İlk grup, bilgi ve bilen özne arasındaki ilişki problemi çerçevesinde deneyim, algı ve öznelliğe odaklanır. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin ve Sartre'ın varoluşçuluğunun bu gelenekten esinlendiği varsayılır. Diğer grupsa genelde Lévi-Strauss'un temsil ettiği ve bizzat bilgiye odaklanan düşünce geleneğidir. Bourdieu'nün entelektüel soykütüğü ikinci kampa daha fazla şey borçlu

---

4 Örneğin bu etkileri Bourdieu'nün eserlerini bir bütün olarak incelediğimizde kabataslak şöyle gözlemlemek mümkündür: Bourdieu'nün Flaubert çalışmasını Sartre motive etmiştir. Politik ve entelektüel çevrede Heidegger etkisi onun sosyal bilimler ve politika arasındaki ilişkileri değerlendirmesine katkıda bulunmuştur. Kavramsal olarak yapısalcı analizlere faili yeniden sokma konusunda varoluşçu öğelerden yararlanmıştır. Fenomenolojiden ise gündelik insan etkinliklerini felsefi analize tâbi tutma fikrini almıştır.

5 Detaylı bir tartışma için bkz. Pierre Bourdieu, "The Philosophical Establishment", *Philosophy in France Today*, (der.) A. Montefiore, Cambridge, 1983.

olsa bile, aslında onun düşüncesi bu iki gelenek arasında *eleştirel bir diyalogu* temsil eder (Swartz, 1997: 29).

Bilindiği gibi, 1950'ler sosyal bilimlerde öznelci eğilimin baş temsilcisi olarak kabul edilen Sartrecı bir varoluşçuluğun egemenliği altındadır. Ancak aynı zamanda, bu entelektüel atmosfer içinde yer alan savaş-sonrası kuşağın genç felsefecileri ve ENS'den (École Normale Supérieure) mezun parlak gençler bu felsefeden giderek uzaklaşacakları yeni bir felsefi mecra keşfederler: ilk kez Condorcet ve Comte kaynaklı olup *Année Sociologique* grubu ve Durkheim tarafından sosyolojikleştirilen, Jean Cavailles, Alexander Koyré, Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard'ın "kavram felsefesi" kılığında savaş sonrası dönemde yeniden kendini gösteren *rasyonalist ve tarihsel kültür geleneği* (Wacquant, 1999: 277). Bu ekol, arayış içindeki bu genç felsefecileri özel bir çilecilik biçimi barındıran, politik çağrışımlardan ve kurumsal analizden mahrum varoluşçuluktan yavaş yavaş kurtarmaya yardımcı olur:

> "Thomas Kuhn'un bilimsel paradigmalar teorisiyle popülerlik kazanan sonraki çoğu düşüncenin habercisi olan bu okul, hakikati gündelik ve bilimsel sağduyunun yarattığı ön-yargıları gidermeyi amaçlayan nihayetsiz bir girişim içinde "düzeltilen hata" olarak görür. Teorik formalizm kadar empirik işlemselcilikten de aynı ölçüde uzak duran bu okul, gerçeklerin zorunlu olarak teoriyle kaplı olduğunu, yasaların her zaman (Canguilhem'in sözleriyle) "geçici olarak sabitleştirilmiş hipotezler"den başka bir şey olmadıklarını ve rasyonel bilginin tartışmalı kolektif bir akıl yürütme ve karşılıklı kontrol aracılığıyla ilerlediğini öğretir. Ve bu okul, kavramları statik tanımların değil, aksine onların somut kullanımları, karşılıklı ilişkileri ve araştırma girişimindeki etkilerinin karakterize ettiğini ısrarla vurgular. Zira bilim dünyayı yansıtmaz; bilim maddî bir 'saflaştırılmış nesneler' üretimi etkinliğidir –Bachelard ayrıca bu nesneleri, gündelik yaşantılar alanında yer alan 'birincil nesneler'den farklı, 'ikincil nesneler' olarak adlandırır (Wacquant, 2007: 58-59)."

Bourdieu sonraları skolastik olarak nitelendirse de neredeyse bütün çalışmalarının belkemiğini oluşturacak *Sosyoloji Zanaatı*'nda Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ve Alexander Koyré'nin temsil ettiği tarihsel epistemoloji geleneğini sosyal bilimler alanına taşımaya çalıştığını ifade eder (Bourdieu *vd.*, 1991: 248). Onun yapısalcı epistemolojisinin dayandığı bütün metodolojik ilkelerin bir araya toplandığı bu ortak çalışma her yönüyle felsefi *tarihsel epistemoloji* geleneğinin izlerini taşır. Bu ekol en temelde, bilim ve bilim-dışı inançlar arasındaki ayrımı kuvvetle

vurgulayan tarihsel araştırmalar aracılığıyla bilimsel disiplinlerin (önceki hata ve yanılma ağlarına karşı mücadelelerle) oluşma süreçlerine odaklanmıştır. Sağduyusal bilgi ve bilim-öncesi düşüncenin gerçek bilim karşısındaki en inatçı ve güçlü direnç kaynağı olduğu argümanından hareket eden tarihsel epistemologlar, bilim felsefesinin farklı tarzda sorular sormasına yol açarak, bilimin hem kendi içindeki hem de bağlamsal koşulları içindeki tarihsel ve toplumsal süreçlere daha duyarlı olması gerektiğini ortaya koymuşlardır (Benton ve Craib, 2008: 78)."

Ancak, dünya-sosyolojisi alanı içinde önemli bir yer teşkil eden bu okulun genel olarak sorunsallaştırdığı bütün temalara odaklanmak yazımızın sınırlarını aşacağı için, Bourdieu'nün sosyolojisine damgasını vuran Bachelard'ın sofistike felsefesi hakkındaki ilgimiz özellikle şu sorular etrafında biçimlenecektir. İçinde yaşadığımız ve bir şekilde parçası olduğumuz bu dünya bilim aracılığıyla bilinebilir mi? Anti-kartezyen bir epistemoloji (buradaki hâliyle *Bachelard felsefesi*) bu eksende hangi ölçüde teorik yetkinliğe sahiptir? Bilimin dünyaya insanlar tarafından *bilinebilir bir yapı* kazandırabileceği doğruysa ontolojik sorunları epistemolojik önermelere indirgemek ne kadar doğrudur? Bu indirgeme, Roy Bhaskar'ın ifadesiyle bir "epistemik hata" ise, hem Bachelard'ın hem de Bourdieu'nün *epistemolojik konumlarını* teorik tartışmalarda ayırt edici kılan nedir?

İlk olarak Bachelard'ın felsefesinin sorunsalı olarak gördüğü şeyi ele alabiliriz. 1884-1962 yılları arasında yaşamış olan Fransız filozof Gaston Bachelard psikanaliz ve bilim felsefesindeki çalışmalarıyla ünlenmiştir. Doğa bilimlerinin teorik faaliyetlerini rasyonalist tarzda inşa girişiminin bir parçası olan *Bilimsel Anlayışın Oluşumu* adlı yapıtında, bilimselliğin oluşmasını hem bireysel düzlemde hem de tarihsel süreç içerisinde analiz eden Bachelard'a göre, bilim bir *tasarlayış* değil, bir *eylem*dir. Akıl seyrederek değil, inşa ederek, devamlı düzeltmeler ve sürekli eleştirilerle gerçeği bulur ve kurar. Bu eksende projesini felsefi antinomilere karşı açılmış bir mevzi savaşı olarak gören Bachelard'ın bu tezi aynı zamanda Kartezyen epistemolojiye dönük bir eleştiriyi sorunsallaştırır. Descartes için kısmen de olsa bir "tasarlayış" olan bilgi modern bilim söyleminde artık bir *işlem* olarak düşünülmektedir. Modern atom öğretisi nesne sezgisi[6] fikrini boşa çıkarmıştır. Bilim artık kendi

6 Sezgi fikrinin teorik anlamda bir "bilgilenme" aracı olarak kullanılması Kantçı septisizmin bir neticesidir. Bir nesnenin "sezgi"sinden söz edildiği zaman, bilinç, genel bir dilbilimsel terimi kullanırsak, bir "derin-yapı" işleviyle sezgi sözcüğünü

nesnelerini hâlihazırdaki algısal nesneleri yok ederek inşa eder ve etkililiği sayesinde eylemci yönünü ön-plâna çıkarır. Bu bağlamda, hâlihazırdaki bu oluşum sürekli değildir, bilimsellik yavaş yavaş değil, tam tersine sıçramalar ve kopmalarla oluşur.

> "Örneğin, XX. yüzyıla kadar aydınlatma teknikleri hep aynı ilkeye dayanıyordu: Aydınlatmak için bir madde yakmak gerekiyordu. XX. yüzyılda elektrik lambasıyla gerçek bir devrim oldu: Bu defa aydınlatmak için yanmaya engel olunuyor. Lambanın içine etkisiz bir gaz konuyor. Ama bu teknik hünerin gösterilebilmesi için yanma olayının bilimsel olarak bilinmesi gerekiyordu. Bilimde ilerleme kopuşlardan meydana gelir (Lacroix, 1973: 139)."

Bachelard'a göre, bilimde evrimden ziyade devrimler söz konusudur. Bundan böyle natüralizm ve realizm itibarını kaybetmiştir. Burada yanlış anlamaya yer vermemek için bir parantez açabiliriz: Bachelard'ın epistemolojisi idealist değildir. Aksine, her tikel durum için bir keşif öngören bir rasyonalizmdir. Bilim indirgemez, tersine üretkendir. Aklın bilinmesi gereken nesneye nüfuz etmesi, onunla hesaplaşması, giderek, parça parça onunla birlikte rasyonel bir forma girmesi gerekir. Bilimsel deney, Bachelard'ın deyimiyle, "Varlık'ın tanımıyla tek vücut olur".[7]

Bachelard, felsefi düşüncenin fizikteki 20. yüzyıl başlarındaki devrimci dönüşümlerle birlikte irdelenmesi gerektiğini savunarak, felsefedeki yeni mecraya işaret eder. Onun için izafiyet teorisi ve kuantum mekaniği felsefenin doğasını olduğu kadar *felsefi ödevi* de devrimcileştirmiştir. Bu dönüşümler hem idealist hem empirist gelenekleri, daha geniş ifadeyle idealist bilimsel akıl açıklamalarının apriorizmini ve pozitivist bilim açıklamalarının saf empirizminin temellerini zayıflatmıştır. Felsefe artık *apriori* akıl kategorilerini (Kant), dil yapıları ve aşkın bir özne arayışını terk etmelidir. Akıl, çağdaş fiziğin bilimin rasyonel yapıları ve kendi standartları içindeki tarihsel gelişmelerini kanıtladığından bu yana tarihsel düzlemde ele alınmalıdır. Bu tarihsel gelişme teori ve empirik dünya arasındaki mücadelede ortaya

---

algı/duyum olarak yorumlar ve ancak böylece bir anlam çıkarmayı başarabilir. Bu noktada Bachelard, modern atom öğretisinin, çağdaş empirizm'de sezgi fikrinin duyu-kavram dikotomisinde yarattığı bulanıklığa son verdiğini iddia eder.

[7] Bachelard ayrıca sıklıkla bilimin müdahaleci potansiyelinden bahseder. *Cogito*'nun (Düşünüyorum) yerine *Cogitamus*'u (Düşünüyoruz) getirir.

çıkmıştır, yani gerçekliğe empirist ve idealist bakış açılarını gözden düşürmüştür.

> "Artık, ister akılcı, idealist, ister empirisist, ister ontoloji ve fenomenoloji olsun, hepsinin hemfikir olduğu ve veri aldıkları deneyimin bütünlüğü ve nesnenin kendisine atfedilen nitelikler ve görünen dünya ile epistemolojik yasalar (noumena), gündelik deneyim ile teori arasındaki süreklilikler kopmuştur... Artık 19. yüzyıl biliminin varsaydığı madde ve töz, Kantçı kategoriler, *a priori* ve *a posteriori*, sezgi ve anlama biçim değiştirmiş, hatta *a priori* ile *a posteriori* arasındaki ilişki tersine çevrilip yeniden kurulmuş, realizm ve rasyonalizm, ağır ve incelikli bir düşünce işçiliği ve deneyle birbirine bağlanmışlardır (Avar, 2008: 164)."

Bilimsel bilgi, Bachelard'a göre, "inşa edilmiş" ve "diyalektik" bir karaktere sahiptir, kimse nihaî hakikate ulaşamaz, ancak geçmiş hataları giderme ve bir sürekli ıslah projesi olarak ilerleyebilir. Böylece Bachelard bilimsel keşfin mantığının geleneksel temeller olmadan tamamlanamayacak yeni bir felsefi ödev türüne yönelttiğini iddia eder. Filozof temelleri bilen öznenin *apriori* muhakeme yeteneği veya bağımsız empirik dünya üzerine kuramaz, aksine bilimin "diyalektik aklı"nı kabul etmesi gerekir. Bu eksende Bachelard'ın önerisi tarihsel, fasılalı, diyalektik içerimli bir refleksif epistemolojidir. Fakat Bachelard'ın diyalektik akıl kavrayışı Hegelci veya Marksist diyalektiklerle karıştırılmamalıdır (Tiles, 1987: 146). Hegelci tarzda tam bir bütünlüğü hedeflemeyen bu epistemoloji için, düşüncenin hareketi sürekli bir "sarmal hareket" (*'mouvement d'enveloppement'*) olarak görülür (Vandenberghe, 1999: 37).

Düşünce ivmesini deneyimin kimi yönlerini kuşatan sınırlı bir kavramsal çatıyla kazanır. Bilimsel keşfin mantığı epistemolojik kopuşlar veya paradigma dönüşümleriyle ilerler. Bunlar mantıksal bağlantı içindeki bilişsel aşamalar veya kırılmalardır. Bu, bilimin birikimli bir bilgi olmadığı anlamına gelir. Daha doğrusu Bachelard bilimsel eserin aşamalı karakterini ısrarla vurgular. Özetle, Bachelard'ın bilimsel pratiklerin mantığını felsefi idealist rasyonalizm ve empirist realizm karşıtlıklarının aşılması çerçevesinde ele aldığını ve bu yoldan uygulamalı rasyonalizme ulaştığını söyleyebiliriz:

> "Uygulamalı bilimsel çalışmalar yapanlar felsefi tartışmalar ve antinomilerle uğraşmazlar. Onlar kendiliğinden ve eklektik bir biçimde,

idealistlerin tasavvurlarını (rasyonalizmi) felsefecilerin ayrı tutma ve uyuşmaz olduklarını ilân etme eğiliminde oldukları empiristlerin öğrenilmiş deneyleri (realizm) ile birleştirirler. Nitekim onların üzerinde hareket ettikleri ve soyut teoriyi (rasyonalizmi) somut araştırma (empirizm) ile birleştiren sentetik felsefe Bachelard tarafından 'uygulamalı rasyonalizm' ... veya 'rasyonel materyalizm' ...olarak adlandırılır (Vandenberghe, 1999: 37-38)."

Bu bağlamda soyut teorik donanıma sahip bilim adamı olgunun gerçek yaratıcısı konumuna yükselir. Bachelard tam da bu noktada epistemolojik çizginin yönünü ("genelden gerçeğe" giden empiristlerin saf realizminin tuzağına düşmemek için) "ilişkiselden gerçeğe" doğru çevirir. Teoride epistemolojik öncelik teorik nesnenin inşasına verilir ki, teorinin gerçekleşmesiyle "gerçek" fiilen rasyonelleşmiş olur. Kısacası bilim bir *soyutlama alanı* vasıtasıyla gerçeklikle sahici bir ilişki kurar (Vandenberghe, 1999: 38).[8] Bourdieu sosyolojik yöntemini geliştirirken Bachelard'ın düşüncesinin özellikle yukarıda ele aldığımız bu yönlerinden esinlenir. Bachelard gibi Bourdieu de empirizm ve pozitivizmi şiddetle eleştirir. 1950'li ve 1960'lı yılların Fransız sosyolojisindeki pozitivist iklime muhalif bir eğilim içinde yazdığı *Sosyoloji Zanaatı*'nda, kendi sosyolojik yönteminin programatik çerçevesini ortaya koyar. Bourdieu bu eserinde emprizm ve pozitivizmi bilimsel keşfin kaynaklarından uzaklaşıp doğrulamanın mantığına odaklandıkları için suçlar. O, teorinin inşa sürecini bireysel sezgi veya deha alanından *keşfin öncelikli mantığı*na taşımaya (Bourdieu *vd.,* 1991: 6-7) ve Bachelard'ın epistemolojisini toplumsalın alanına aktarmaya çalışır.

"Bachelard gibi Bourdieu de 'epistemolojik dikkatlilik'ten söz eder. Bilim sadece hatalar aracılığıyla, hatalar düzeltilerek ilerler. İlk hata, olguları bir sonuç olarak, ele geçirilmesi ve sistematik olarak inşa edilmesi gereken bir şey olarak değil, verili olarak alan saf realistin empirist hatasıdır. Bourdieu, Bachelard gibi, epistemolojik sosyolojiye giriş yazılarında 'bilimsel olgunun ele geçirilmesi, inşa edilmesi [ve] doğrulanması gerektiği'ni ifade eder ('*conquis, construit, constaté*'). Neticede, bilimsel edimlerin epistemolojik hiyerarşisi olguların belirlenmesi ve inşa edilmesi sürecini kendiliğinden toplumsal anlayışlardan kurtarmaya çalışır (Vandenberghe, 1999: 41)."

---

[8] Vandenberghe hacimli analizinde Bachelard'ın kendine has realizmini, bilim ve varlık arasındaki bağımlılığın doğasını tersine çeviren neo-Kantçı transendental idealizm biçimi olarak tanımlar (1991: 38).

Bu eksende Bourdieu sosyolojik araştırma açısından Bachelard'ın diyalektik akıl fikrinden *üç epistemolojik kontrol noktası* çıkarır:

1. "İnşa edilmiş bir bilgi türü olarak bilimsel bilgi fikri toplumsal dünyaya ilişkin genel görüşlerden (doğrulukları sorgulanmadan benimsenen teorik perspektiflerden) kopmayı gerektirir. Bilim adamlarının sağduyusal '*doxic* deneyimler'e ve geleneksel sosyolojik teorilerin toplumsal açıklama tarzlarına spontane bağlılıkları ilk ve en önemli *epistemolojik engel*dir."

2. "Bilimsel yöntem formel modeller inşa edilmesini gerektirir. Çünkü sosyolojik analizin unsurları arasındaki sayısal ilişkilerin istatistiksel analizi sosyoloğun gündelik hayatta spontane yaşanan aldatıcı ilişkiler ağından kopmasını sağlasa da bu yeterli olmaz. Bundan sonra analiz(ler) gözlenen istatistiksel ilişkilerin akılcı bir açıklamasını sunan daha üst bir düzenin ilişkiler ağına dâhil edilmelidir."

3. "Bu modeller empirik doğrulama ile kavranmalıdır" (Bourdieu *vd.*, 1991: Bölüm 1).

Bu üç epistemolojik işlemden her biri belirli bir araştırma tekniğiyle bağlantılı olabilir. Zira Bourdieu bu üç epistemolojik işlemi kronolojik bir düzen içinde değil, mantıksal bir çerçeve içinde değerlendirir. Teorik formülasyon, veri yığını, kavramsal hacim ve analitik teknikler Bourdieu açısından birbiriyle yakından ilişkilidir. Teori hâsıl eder ve köklerinde veriler yatar; veriler ve onların organizasyonu ve doğrulanması teoriyi cisimleştirir. Bu doğrultuda Bourdieu, empirik kayıtları kavramsal inşaya tâbi kılan ve kavramsal inşayı kanaatlerden kopmaya zorlayan "epistemolojik hiyerarşi"yi onaylar. Zira,

> "Bachelard'ın *bilimsel olgu ele geçirilir, inşa edilir ve doğrulanır* öncülü hem bilimsel edimi doğrulama edimine indirgeyen empirizmin hem de onu sadece inşanın ön hazırlığına yerleştiren uzlaşımcılığın sorgulanmasını gerektirir. Sosyolojik topluluk, doğrulama buyruğunu bu kadar çok vurgulayarak, kopmaya çalıştığı tüm spekülatif toplum felsefesi geleneğiyle karşıtlık içinde, artık doğrulamayı inşaya ve inşayı açık seçik görünüşlerden kopmaya tâbi kılan epistemolojik bilimler hiyerarşisini unutma eğilimindedir (Bourdieu *et al.*, 1991: 11)."

Netice olarak, *uygulamalı rasyonalizm* en temelde sosyal bilimlerin iki epistemolojik uç (idealizm ve realizm) arasında konumlanmasını tartışacak bir zemin yaratır ve Bourdieu de öznelcilik ve nesnelcilik adını verdiği kısmi görüşleri aşma noktasında, Bachelard'ın sosyal bilimler için epistemolojik bilinçlilik inşa etme amacına benzer bir *bilişsel strateji*yi kabul etmiş olur. Böylece, Bourdieu açısından Bachelard'ın epistemolojisiyle çalışmak öncelikle "niçin olmasın?" sorusunu sormaktır. Bachelard'ın bilimsel aklın tüm tarihini sürekli kopuşlar tarihi olarak kavra(t)ması sosyal bilimlerine yeni imkânlar sunar.

3. Eleştirel Realizm

> "Peki, gerçek bir bilim tanımı olduğu kabul edildiğinde, *felsefenin* onu sağlayabileceğini varsaymamız mı gerekir? Kuşkusuz, en iyisi bu görevi bizzat bilim adamlarına veya *bu konuları araştıran* bilim adamlarına (yani, bilim sosyologlarına) bırakmak değil midir? Bilim hakkında bir şeyler söyleyen bir felsefeci aslında ne iş yapar? Gerçekte, sadece saf aklı kullanarak çalışıyor görünen bir felsefeci, nasıl olup da bilimsel *naifliğe* veya en azından bilimsel yanlışlama konusunda ciddi bir zaafa düşmeden dünya hakkında bir şeyler söyleyebilir? Başka deyişle, bir bilim felsefesi nasıl mümkündür?"
>
> (Bhaskar, 1998a: 4)

1950'lerden itibaren sosyal bilimler alanında uzun süredir taşlaşmış birer karşı mevzi konumundaki *mantıkçı pozitivizm* ve *eleştirel rasyonalizm*in giderek gözden düşmesi doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanında felsefi bir krize neden oldu. Bu krizden çıkış için o dönem iki alternatif gündeme geldi. İlk çıkış yolu, "Kuhn'un eserinin rölativist içerimleri" olarak tanımlanabilecek bir güzergâhtan hareketle, bilimsel yöntemin yürütülmesinin imkânsızlığını (gönülsüzce de olsa) onaylamaktan geçiyordu. Bu güzergâhın ana çizgilerini bilim felsefecisi Paul Feyerabend *Yönteme Karşı*'yla belirlemiş[9] ve daha sonra Richard Rorty tarafından daha ayrıntılı olarak ifade edilmiştir. Krize dönük tepkinin diğer kutbunu temsil edenlerse, bu *sinik* konumu bozguncu ve irrasyonel olduğu gerekçesiyle reddettiler. Pozitivizme savaş ilân eden, ancak bir taraftan da yorumculuk biçimlerinin cazibesine kapılmayan bu kesim, mantıksal atomculuk ve (*Popperci*) yanlışlamacılığın kusurlu olduğunda birleşirken, her şeye rağmen sosyal bilimler ve doğa bilimlerinde çoğu başarılı bir bilimsel etkinliğin ortaklaşa sahip olduğu

---

[9] Paul Feyerabend'in döneminin felsefi iklimi açısından bir hayli provakatif olan anarşist tezleri üzerine ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Güney Çeğin, "Epistemolojik Anarşizmi Anlamak", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı: 11, Ankara: Lotus Yay, 2002.

yöntemi açıklamanın değerli olduğunu öne sürdü (Baert, 2005: 87). Bu doğrultuda, natüralist bir sosyal bilim tasarımını yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir grup akademisyen, bilginin toplumsal karakterini vurgulayarak eleştirel realist bir perspektifi ön-plâna çıkardı. Sosyal teoriye dikkatiyle ve bütüncü akıl yürütmeye eğilimiyle, sosyologların ve ayrıca bir grup tarihçi, sosyal psikolog ve iktisatçının ilgisini çeken bu hareket, en temelde doğa bilim anlayışının "bilimsel" ancak pozitivist olmayan bir sosyal bilimler yaklaşımı için ne kadar model oluşturabileceğini sorunsallaştırdı.

Ancak, eleştirel realizmin teorik çerçevesini tartışmaya (ve Bourdieu ile ilişkilendirmeye) geçmeden önce, eleştirel (ve aynı zamanda sosyolojik) realizmin, karşıtlarınca, mevcut inanç *ile* bu inancın bilgisinin kaynağını oluşturduğu varsayılan gerçeklik arasında mutlak, kesin, birebir denklik olduğunu savunuyormuş gibi karikatürize edilmesine karşı Ted Benton ve Ian Craib'ın *Sosyal Bilim Felsefesi*'ndeki argümanlarını aktarmak istiyoruz (2008: 155):

> "İlk olarak, eleştirel realizm bilişsel pratikleri, örneğin bilimleri, sadece onların bağımsız olarak var olan şeyler hakkında oldukları kabulü altında anlayabileceğimize inanır. O *belirli* bir bilimin *belirli* bir zamandaki hakikat-iddialarının doğru olup olmadığı konusunda konuşmaz – bu iddiaları sadece ilgili bilim oluşturabilir ve değerlendirebilir. İkinci olarak, eleştirel realizm, çoğu çağdaş felsefeyle, düşünce veya dilin kendi dışındaki bir şeyi temsil koşulları hakkında bir *refleksivite*yi paylaşır: Göreceğimiz gibi, eleştirel realizm empirizmden, bilgiyi farklı 'temsil araçları'nı içeren bir toplumsal süreç olarak teorileştirmesi bakımından ayrılır. Üçüncü olarak, eleştirel realizm, diğer bazı realizm biçimlerinden, şeylerin dış görünüşlerinin onların gerçek karakteri konusunda yanıltıcı olabileceklerini öne sürmesi bakımından ayrılır. Bu nedenle, bilgi bir süreç ve bir 'başarı' olmak zorundadır: Çalışma yanıltıcı görünüşlerin ötesine veya ardına geçmek için yapılmalıdır. Bu yüzden o, bazen –empirik realistlerin 'empirik' realizminden farklı olarak– 'derin' realizm olarak adlandırılır. Son olarak ve en önemlisi, eleştirel realistin bilgi nesnelerimizin bağımsız gerçekliğine ve yanıltıcı görünüşlerden kurtulmaya çalışma zorunluluğuna ısrarlı vurgusu, mevcut inançların daha fazla bilişsel çalışma (gözlemler, deneysel kanıtlar, yorumlar, teorik muhakeme, diyalog vb.) ışığında düzeltilmeye açık oldukları anlamına gelir. Eleştirel realizm, bu yüzden, bilinebilir bağımsız bir gerçeklik fikrinden uzak durarak kendilerini yanlış olma ihtimalinden korumaya çalışan idealist ve rölativist bilgi teorilerinin aksine, 'yanlışlamacı'dır."

Bu eksende realist bir sosyal teori, her şeyden önce toplumsal dünyanın önceden mevcut olduğunu varsayar ve "toplumsal"ı tüm amaçlı insan eylemlerinin önkoşulu olarak resmeder. Toplumsal formların daha önceden var olmaları, onların bilimsel analizin *mümkün nesneleri* olarak özerkliklerini oluştururken, aynı zamanda *nedensel güçlerinin gerçekliklerini* meydana getirir (Bhaskar, 1998a: 27). Başka deyişle, eleştirel realizmin epistemolojik zeminini, dünya içindeki eylemler, süreçler ve olayların *varoluşsal gerçekliği* ve bunların araştırmacıların bu gerçekliğin neyi içerdiğini ve nelerden meydana geldiğini ifade etmek için kullandıkları kavramlar, teoriler ve metodolojilerden *varoluşsal bağımsızlığı* düşüncesi teşkil eder (akt. Stones, 1996: 31-32). Zira eleştirel realizmin en önemli temsilcisi Roy Bhaskar'a göre, bu durum, yani doğal ve toplumsal bilgi nesnelerinin birbirinden temelde farklı olması, doğa bilimlerine benzer *anlamda* bir toplum bilimine sahip olmayı imkânsız kılmaz, hatta paradoksal olarak, bizzat bu farklılık bunu mümkün kılacaktır. Ancak her iki bilim türünün de mutlaka aynı biçime sahip olmaları ve aynı yöntemleri kullanmaları gerekmediğini iddia eden Bhaskar, sosyal bilimlerdeki mevcut stratejilerin en paradigmatik olanlarını[10] eleştirdiği *Natüralizmin İmkânı*'nda şöyle yazar (1998a: 2-3):

> "Bilim felsefesindeki son dönem (ve bilhassa, başka bir yerde 'transendental realizm' başlığı altında sistemleştirdiğim) gelişmeler insan bilimlerinin günümüzdeki krizinin neyi zorunlu kıldığını göstermeye izin vermektedir: Natüralizm probleminin yeniden ele alınması. *Natüralizm* doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında özünde bir yöntem birliği olduğu (veya olabileceği) tezi olarak tanımlanabilir. Bu argümanı derhal onun iki türünden ayırt etmek gerekir: İnceleme-nesnesinde de gerçek bir özdeşliğin olduğunu öne süren *indirgemecilik* ve (indirgemecilikte olduğu gibi) gerçekten özdeş olup olmadıklarını araştırmadan, sosyal ve doğal nesneleri incelemeye uygun yöntemlerde anlamlı bir farklılık olduğunu yadsıyan *bilimcilik* (*scientism*). Bu iki natüralizm biçimine karşıt olarak, esasen realist bir bilim anlayışına dayanan, nitelikli bir anti-pozitivist natüralizm önereceğim. Bu türden bir natüralizm hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin uygun ve az çok kendine has yöntemlerinin dâhil edilebileceği bir bilim tanımı sunmanın mümkün olduğuna inanır. Ancak bu natüralizm biçimi yöntemler arasında, inceleme nesnelerindeki ve

---

[10] Sırasıyla Durkheim ve Weber'in sosyolojilerini, ardından Peter Berger ve arkadaşlarının diyalektik görüşünü ele alan Bhaskar, natüralizmin imkânı tartışmasında, kendisinden önce realist bir perspektifin en yetkin biçimde *Kapital*'de Marx tarafından ortaya konulduğunu iddia eder.

bilimlerin onlarla ilişkilerindeki gerçek farklılıklardan kaynaklanan önemli farklılıklar olduğunu yadsımaz. Özellikle, *ontolojik*, *epistemolojik* ve *ilişkisel* faktörler natüralizmin imkânına ciddi sınırlar getirdiği (veya daha doğrusu, onun alması gereken biçimi sınırlandırdığı) ve bu faktörlerin hepsinin ciddi metodolojik öneme olduğu gösterilecektir. Bununla beraber, bu imkânın, sosyal bilimi mümkün kılan farklılıklara rağmen değil, aksine daha ziyade tamamen bunlar *sayesinde* varolduğu ve burada, başka yerlerde olduğu gibi, ilgili nesnenin mümkün biliminin alacağı biçimi belirleyen şeyin nesnenin doğası olduğu gösterilecektir. Böylece, natüralizmin sınırlarını araştırmak, *tam da bu nedenle*, pratikte gerçekleşmiş olsun olmasın, sosyal bilimi mümkün kılan koşulları araştırmaktır."

Bu bağlamda eleştirel realizmde, sosyolojinin en temel analiz nesnesi olan *toplum*, onu etkileyebileceğimiz ve eylemlerimizi kısıtlayan *nesnel/bağımsız bir değişken* olarak işler. Ancak bu tür toplumsal yapıların gerçekliğinin, üzerinde nedensel bir etkiye sahip olabilmesi için bilincimizden önce gelmesi gerekir. Bu noktada, toplumun ontolojik gerçekliği yadsınıp toplumsal süreçler mantıksal düzlemde bilgimize tâbi kılındığında Bhaskar'ın "epistemik hata" olarak tanımladığı bir durum ortaya çıkar. Zira eleştirel realizmin epistemolojik yaklaşımında "*bilgi ve gerçeklik arasındaki bağlantı*" pozitivist, öznelci ve yapısalcı yaklaşımlardan farklı bir biçimde kurulur. Bilgimiz dışında, ondan bağımsız bir gerçeklik söz konusudur. Bhaskar, gerçekliğin sadece deneysel bilgi aracılığıyla saptanmasını, daha doğrusu "bilinen her şey kesindir ve tecrübe edilebilir; tecrübe edilebilir ve kesin olan fer şey bilinebilir" fikrini reddeder (Bhaskar, 1998a: 124). Ne pozitivistlerin iddia ettiği gibi teorik anlamda yansız olan, ne de yapısalcıların öne sürdüğü gibi teori tarafından belirlenen *bilgi* "teori-yüklü" olduğundan, tarafsız bir bilimi gerektiren nesnellik kriterlerinden söz etmek mümkün değildir. Böylece eleştirel realizm, salt teorinin sağlayabileceği kavramsal kaynaklar aracılığıyla dünyanın anlamlandırılabileceğini onaylar; ancak ayrıva bu kavramsal kaynakların dünyanın yapılarını belirlediği fikrine karşı çıkar (Sayer, 1992: 83). Öte yandan, bu anlayışa göre aktörler, "daima kendi üretmedikleri bir yapısal sınırlar ve imkânlar dünyası içinde hareket ederler" (Bhaskar, 1998b: 16). İşte bu noktada, eleştirel realizmin toplumsalın doğası analizi onların sosyal bilimlerin yönünü tayin etmesi gerektiğini düşündükleri bir metodolojik bakış açısıyla yakından ilişkilidir. Eylemin cereyan ettiği toplumsal koşullar ile eylemlerin birbirinden ayrı tutulması gerektiğini kabul eden bir "analitik düalizm"den bahseden Bhaskar şöyle yazar:

> "Toplumsal yapı, amaçlı insan öznenin hem daima varolan koşulu hem de sürekli olarak yeniden üretilen sonucudur (Bhaskar, 1998b: 16)."

Bhaskar'ın *Natüralizmin İmkânı*'nda sıkça vurguladığı gibi, yöntem birliği pozitivist gelenekteki "yöntem birliği"yle eşanlamda alındığında savunulamaz hâle gelir. Yöntem birliği kabaca "Gözlem + Korelasyon = Açıklama + Öngörü" biçiminde sunulur. Bu doğal ve toplumsal gerçeklik kadar onlar arasındaki farklılığı da yanlış değerlendirmek anlamına gelir. Realist bir bilim teorisi bu terimler ve denklemlerden uzaklaşmayı gerektirir ve bunun yerini gözlenemeyen üretken mekanizmaların, yani çeşitli devreye giren laboratuvarda kontrol altına alınamayacak olumsallıklar nedeniyle ortaya çıkan farklı sonuçların araştırılması alır (Archer, 1998: 190). Bir başka önemli eleştirel realist Margaret Archer yöntem birliği konusunda şöyle yazar:

> "'Fakat toplumsal gerçeklik farklıdır...' Bu önerme ister popüler fenomenalizmin içinden ister toplumun içkin anlamlılığı ve etkinlik-bağımlılığını vurgulayan eski felsefi geleneklerin birinden ortaya çıksın... Bu ambargonun ardında yatan neden, her zaman natüralizmin imkânsızlığı konusundaki bir kanaattir; doğal ve toplumsal dünyaların ontolojileri bir *yöntem birliği* iddiasını engelleyecek kadar farklıdır (Archer, 1998: 189)."

İnsanların düşünceleri ve zihniyet toplum açısından bir başlangıç noktası teşkil edebilir, ancak Bhaskar'ın belirttiği gibi "aktörlerin değerlendirmeleri hem düzeltilebilir hem de ifade edilmemiş koşullar, zımni beceriler ve bilinçsiz güdülerin varlığıyla sınırlıdır" (1998b: 16). Burada eleştirel realist perspektifin iddiası, nesnel gerçekliğin doğasını inceledikleri için, sosyal bilimlerin tam olarak doğa bilimleriyle aynı anlamda bir "bilim" olabileceğidir (Bhaskar, 1998b: 17).

En temelde insan deneyimlerinin bu deneyimlerin altında yatan mekanizmalara tekabül etmediğini ve bu mekanizmaları anlamak için yeterli olmadığını söylemesi açısından pozitivist empirizmi, deneyimlerin teori dışında da bir gerçekliğe sahip mekanizmalar tarafından inşa edildiğini iddia etmesi bakımından da olgulara teori-dışı bir gerçeklik tanımayan radikal idealizmi aşan bir epistemoloji olarak eleştirel realizmin teorik bünyesinde, tıpkı Marksist teorilerin egemen toplumsal formasyonların ortadan kaldırılmasıyla kurtuluş ve özgürlük imkânını ummaları gibi, bütünüyle ortadan kaldırılabilmeleri için eylemlerimiz üzerindeki yapısal kısıtlamaları saptamak isteyen bir teorik yol söz konusudur. Ancak bu toplumdaki mevcut etkileşimler sistemini anlamak yeterli değildir (Trigg, 2005: 278). Archer'ın ifadesiyle "toplumsal nedenleri zihinsel olanla veya anlamlarla sınırlandırmanın bir manâsı

yoktur" (1998: 199). Bir durumu neyin ürettiğini anlamak faile bu konuda bir şeyler yapabilme kapasitesi kazandıracaktır.[11] Bu durum Roy Bhaskar'ın eleştirel realist felsefesinin eleştirel sosyal bilim pratiği açısından neden analitik önem taşıdığını gösterir.

Bu kısmı bitirirken özetle, Harvey'nin ifadesiyle, *eleştirel Realizm* olarak bilinen felsefi perspektifin sosyal bilimlerdeki altmış yıllık hegemonyaya meydan okuduğunu söyleyebiliriz. Pozitivizmin eski gücünü yitiren yolu ile hermeneutik analizlerin kontrolsüz kaprisleri arasında bir ara yol bulmaya çalışan bu hareket, dünyanın katı gerçekliği ve bilim adamlarının onun hakkında söyledikleri biçiminde keskin bir ayrıma giderek, yorumcu teorinin çoğu tuzaklarından uzak durmuştur. O, insanların, doğadaki varlıklardan farklı olarak, kendi dünyalarını aktif bir biçimde ürettikleri gerçeğini göz ardı etmeden sosyal bilimlerdeki natüralist açıklamaları bağrına basarak, reformcu bir "üçüncü yol" sunmuştur (Harvey, 2002: 163).

Bahsettiğimiz bu üçüncü patikayı, benzer teorik güdülerle (ancak tamamen farklı bir kavramsal âlet kutusuyla) oluşturmaya çalışan Pierre Bourdieu'nün eserinin hangi açılardan bir eleştirel realizm türü olarak okunabileceğini tartışacağız.[12]

4. Eleştirel Realizm ve Pierre Bourdieu'nün Epistemolojilerinin Karşılaştırılması

a) Bilimsel Analizin İnceleme-Nesnesi Açısından (*Pozitivizme Muhalefet*)

Eleştirel Realizm

Realist sosyal bilimciler açısından, bilimin entelektüel başarısı, dünyanın yapısının (Bourdieu'nün sosyolojisinde Husserl kökenli bir kavramlaştırma olan "*doksik tavır*"a denk düşen) *sağduyusal anlayışın*

---

[11] Ancak, burada eleştirel realizmin Marksist çağrışıma sahip *kurtarma teması* çok fazla vurgulandığında, problem ayrıca "bilimsel" bir sosyal bilimin nasıl bir şey olacağı biçiminde ortaya konulmalıdır.

[12] Frederic Vandenberghe'nin 1999 yılında kaleme aldığı metnin temel derdi de bizimkiyle ortaklıklar taşımaktadır. Vandenberghe, iddialı makalesinde Bourdieu'nün sosyolojik meta-biliminin rasyonalist bir eleştirel realizm biçimini temsil ettiğini göstermeye çalışır. Ayrıntılı bir bilgi için bkz. Frédéric Vandenberghe, "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, 1999, vol. XVII, n. 1, pp. 32-67.

tasavvur edebileceğinden çok daha kompleks bir yapıya sahip olduğunu ortaya çıkarmasıdır. Roy Bhaskar'ın başeseri *Realist Bilim Teorisi*'nde sorunsallaştırdığı şekliyle bilim felsefesinin asli görevi, bilim adamlarının bunu gerçekleştirmelerini mümkün kılan araştırma ve muhakeme biçimlerini anlamaya çalışmaktır.

İşte eleştirel realist hareket, bir bütün olarak, realist geleneğin dili içerisinden, bilimin nesnesinin, gözlemin temel aldığı "olay" (event) değil, gözlenemeseler de var olan ve bu olayları ortaya çıkaran "açıklayıcı yapılar" ya da "üretken mekanizmalar" olduğunu iddia ederek, bilim felsefesindeki temel odak noktasının olaylar ve gözlemler ya da genel olarak epistemoloji değil, aksine bu gözlemleri ortaya çıkartan gerçek varlıkları dikkate alan ontoloji olması gerektiğine dikkat çekmiş ve söz konusu alanda (i) ontolojik açıdan olaylardan mekanizmalara, (ii) felsefî açıdan epistemolojiden ontolojiye doğru bir yön değişikliğinin ana hatlarını belirlemiştir.

Örneğin Bhaskar, kendi perspektifini büyük ölçüde laboratuvar-temelli doğa bilimlerini göz önünde bulundurarak tümdengelim aracılığıyla geliştirir. Bilimsel deneyler sadece, nesnelerin bulduğumuz ve laboratuvarda test ettiğimiz özellikleri ve kapasitelerinin bu nesneler laboratuvarın dışındayken de var olmayı sürdüğüne inandığımızda bir anlam ifade eder. Çünkü deneyler belirli sonuçlar ürettiğinde, bu ilgili nesnelerin içkin özellikleri nedeniyle mümkün olur. Gerçekte, düzenli birliktelikler, yer aldıklarında, belirli bir zamanda belirli bir nesneye içkin olan önceki özelliklerin harekete geçmesine bağlı olmaları anlamında, *ikincil olaylar*dır. Nitekim kömürün ateşle bir araya gelmesi sadece, sırasıyla, kömür ve ateşin içkin özellikleri nedeniyledir. Realistler için, temel önemde olan nesnelerin içkin özellikleri ve nedensel güçleridir (Stones, 1996).

Bhaskar deney ve gerçeklik ilişkisini şöyle ifade eder (1998a: 10):

> "Bilim adamları deney sırasında bir olaylar örüntüsü üretirler. Bunda özellikle önemli bir şey yoktur. Çünkü biz, nedensel failler olarak, olaylardan her zaman ortaklaşa sorumluyuzdur. Ve gerçekte bilim adamları çoğu mantıksal olarak fazla önemli olmayan çeşitli bir dizi olay üretirler. Bilim adamlarının titizlikle düzenlenen laboratuvar koşullarında bilinçli olarak ürettikleri bu örüntüler konusunda özellikle önemli olan şey, bu sürecin bilim adamlarının kendi üretmedikleri doğal yapılar, mekanizmalar veya süreçlerin işleyiş tarzını belirlemelerini mümkün kılmasıdır. Bilim adamının *fiilen* ürettiği olguları *üretebileceği* olgular

bütününden ayıran şey, deneyi başarılı olduğunda bunun kendisinin *üretmediği* şeylerin bir işareti olmasıdır. Bu yüzden, nedensel yasalar gibi deneysel araştırma-nesneleri ile olaylar örüntüleri arasında *reel* bir ayrım deneysel etkinliğin anlaşılırlığının bir önkoşuludur. Ve böylece, Humecu açıklamanın nedensel yasalar ile onların empirik temelleri arasında yanlış bir özdeşleştirmeye dayandığı görülebilir. İnsan etkinliği sabit birliktelikler için genelde gerekli olmasına rağmen, nedensel yasalar bu etkinliklerle özdeşleştirildiğinde, böylece kişi, mantıksal olarak, insanların kendi deneysel etkinlikleri içinde doğa yasalarına yol açtıkları ve hatta onları değiştirdikleri saçmalığına düşer! Deneysel etkinliğin araştırma-nesneleri olaylar ve onların birliktelikleri değil, aksine genellikle fiilen ortaya çıkan olaylar örüntülerini ortaya çıkartan (ve nedensel yasaların gerçek temelini oluşturan) yapılar, üretken mekanizmalar vb.dir."

Bilimin nihai görevi bu yapılar ve mekanizmaların işleyişini ortaya koymaktır. Oysa pozitivist anlayışa göre; a) Bilim gelişimi itibariyle bircidir, yani gözlemlerle geçersizliği gösterilen teoriler aracılığıyla doğrusal olarak ilerler; b) Bilim yapısı itibariyle tümdengelimcidir, yani hem teorilerin geliştirilmesinde (hipotetiko-dedüktif) hem de açıklama modellerinde (dedüktif-nomolojik) tümdengelimsel akıl yürütme geçerlidir (Özel, 2007: 328). Pozitivizm nedenselliği olaylar arasında değişmeyen bağlantılar ile, yani nedensellikten aynı nedenlerin aynı etkileri doğurması durumunda söz edilebileceği düşüncesiyle açıklayan *Humecu nedensellik anlayışını*[13] benimser (Bhaskar, 1975: 141). Böylece,

[13] Bhaskar'ın ifadesiyle, "Humecu varsayıma göre, bir nedensel ilişki hakkındaki bir önermenin empirik içeriğini, sadece, bir tiple ilişkili olaylar veya durumları (nedeni) düzenli olarak bir başka tiple ilişkili olaylar veya durumların (sonucun) izlediği iddiası oluşturur (...). Buna göre, iki ayrı olay arasında somut düzenli birlikteliklerin gözlenmesi onlar arasında nedensel bir ilişki olduğunu iddia etmek için hem gerekli hem de yeterlidir. İnsanlar düzenliliklerin nasıl ortaya çıktıklarını açıklamak için mekanizmalara başvurabilirler, ancak bunun nedeni sadece insanların psikolojik eğilimleridir –ancak bu rasyonel olarak savunulabilecek bir görüş değildir. Bu, Humecu nedensellik anlayışından bazen "nedensel düzenlilik teorisi" veya "nedensel ardışıklık anlayışı" olarak söz edilmesini nedenini açıklar (...). O, olay (veya ilişkiler durumu) *x*'in her ortaya çıktığı durumda olay (veya ilişkiler durumu) *y*'nin ortaya çıkmasını (ya da olasılıklı bir biçimde, *y*'nin ortaya çıkmasını) gerektirir. Realist bakış açısından, Humecu nedensellik anlayışı farklı nedenlerle kusurludur. Öncelikle, bu türden düzenlilikler doğada oldukça nadirdir. Onlar sadece kapalı sistemlerde, örneğin güneş sisteminde ortaya çıkma eğilimindedir. Kapalı sistemleri iç ve dış kapanma karakterize eder: İlki sistemin iç işleyişinde değişimin olmamasına işaret ederken, ikincisi sistem ile onun işleyişinde etkili olabilen faktörler arasındaki ilişkide istikrara işaret eder. Bu koşullar, yapay olarak yaratılabilse de gerçeklikte nadiren oluşturulabilir. Bu Humecu düşünürleri tuhaf bir konuma, (astronomidekiler dışında) yasaların zorlukla bulunduğunu veya daha kötüsü, kapalı sistemler dışında yasaların

nedensel yasaların her zaman empirik düzenliliklere, empirik düzenliliklerin olaylara, olayların da duyusal deneylere indirgenebileceği düşünülür (Bhaskar, 1998a: 11). Bunun anlamı, Humecu yaklaşımın dünyanın birbirinden ayrı, atom benzeri olaylar arasındaki değişmeyen bağlantılar üzerine kurulu olduğunun kabul edilmesidir. Bu açıdan, pozitivizm belirli tipte bir insan anlayışının, yani insanların sadece verili olguları ve aralarındaki değişmeyen bağlantıları kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesinin benimsenmesidir (Bhaskar, 1975: 198). Kısaca, pozitivist yaklaşım bir "üçleme"ye dayanır: (1) Hume'cu nedenselliğe dayanan empirik realizm; (2) ontolojik önermelerin her zaman epistemolojik önermelere indirgenebileceğini varsayan "epistemik hata" ve (3) Sosyolojik veya metodolojik bireycilik (Bhaskar, 1975: 16).

Pierre Bourdieu

Bourdieu'nün sosyolojisinde de eleştirel realistlerin pozitivizme karşı çıkış nedenlerine benzer nedenler bulmak zor değildir. Bourdieu'nün deyişiyle, pozitivistlerin "doğa bilimleri epistemolojisini yanlış biçimde ortaya koymaları" ve buna bağlı olarak özünde pozitivist bir doğa bilim açıklamasını veya en azından empirist bir ontolojiyi benimsemeleri şiddetle karşı çıkılması gereken tutumlardır. Bilim felsefesi alanındaki (yazımız özelinde Bhaskar'ın "transendental realizm" başlığı altında sistemleştirdiği) yeni gelişmeler, "bilim"in gerçekte bilim adamlarının uyguladıkları ve epistemolojiyle refleksif olarak yeniden inşa edilen pozitivist ilkelere uymadığını inandırıcı bir biçimde göstermiştir:

---

olmadığını öne sürmeye itmiştir. İlkini benimsemek bilimin değerini sorgulamaktır. İkincisini benimsemek terimler arasında bir çelişkiyi ima eder, zira yasalar tanım gereği evrenseldir (…). Ayrıca, bu Humecu nedensellik anlayışı betimleme ve açıklamayı birbirine karıştırır: Nedensel bir açıklamanın salt gözlemsel düzeyin ötesine geçmesi ve gözlenen düzenliliklerin *nasıl* üretildiklerini açıklaması gerekir. Başka deyişle, Humecu nedensellik anlayışı ilineksel düzenlilikler ile zorunlu düzenlilikleri veya W.E. Johnson'ın terminolojisiyle, "yasa evrenselleri" ile "olgu evrenselleri"ni ayırmayı zorlaştırır. Düzenliliklerin *nasıl* üretildiklerini açıklamak bu düzenlilikleri üreten mekanizmalar, yapılar veya güçlere işaret etmeyi gerektirir ve bu mekanizmalar doğrudan gözlenemez. Bu üretken mekanizmalar teorisi olguların değişim veya istikrarını onların içkin özelliklerine göre açıklayan bir "doğal zorunluluk" fikrine dayanır (…). Örneğin, taşın camı kırması. Taşın camın kırılmasına yol açtığını ve gerçekte her taş çarptığında camın kırılma eğiliminde olduğunu öne sürmek mümkündür. Ancak realistler ısrarla taşın camı içyapısı nedeniyle kırdığını vurgular. Realist bakış açısından, taşın etkisini açıklamak camın moleküler yapısına işaret etmek demektir ve taş sadece bu mekanizmayı tetiklemiştir." (Baert, 2010: 131-133).

"Bilimler, daha ziyade, gözlenemeyen 'numenal yapılar'ın (Bachelard) bilgisini sunmak için, duyusal verilerin bize gösterdiği olguların 'arkasında' veya 'ardında' yatan şeylere veya bir ölçüde bu fenomenleri zorunlu kılan 'üretken mekanizmalar'a (Harré) ulaşmaya çalışırken, düzenli olgular dizisi hakkında –evrensel yasalarda karşılaştığımız türden– tümevarımsal genellemelere ulaşmaya çalışmazlar. Bu karşı-Humecu perspektif içinde, yasalar artık düzenli olaylar birlikteliğini anlatmaz, aksine bu yasalar, eğilimsel terimler içinde, temel üretken mekanizmaların nedensel güçleri veya daha kesin bir ifadeyle eğilimleri olarak analiz edilir. Bu 'derin' yapılar ve olgular-üstü mekanizmaların bir araya gelen eğilimleri gözlenebilen olayları yaratır, ancak bu olaylar etraflarında kendilerini gözleyen biri olmasa da ortaya çıkabilirler ve numenal yapıların eğilimleri, gerçeklikte gözlenebilir değişim üretecek biçimde birbirleriyle etkileşmediklerinde bile, aynı kalır. Transendental realizm, böylece, sürekli bir araya gelen deneyler ve atomsu olaylar epistemolojisi yerine, bir gözlenemeyen nedensel güçler ve mekanizmalar ontolojisi geliştirir. Ve yasaları, olayların sürekli bir araya gelişleri olarak değil, her zaman algılanması mümkün olmayabilen olayları yaratan temel mekanizmaların eğilimlerine göre analiz eder (Vandenberghe, 1999: 35)."

Ne var ki Bourdieu'nün sosyolojiye biçtiği misyon da aynı hat üzerinde gelişir: *Sosyal Fizik* ve *Toplumsal Fenomenoloji* çatışmasının ötesindeki bir sosyolojinin görevi, toplumsal evreni oluşturan toplumsal dünyaların en derinlerde gömülü yapılarını olduğu kadar, bu yapıların yeniden-üretimi veya dönüşümünü sağlama eğilimindeki mekanizmaları gün ışığına çıkarmaktır. Bourdieu'ye göre bu evreni oluşturan yapıların/toplumsal dünyaların ikili bir hayatı vardır: a) *İlk düzey nesnellik*, maddi kaynakların ve sermaye türlerinin dağılımının oluşturduğu nesnellik iken; b) ikinci düzey nesnellik, toplumsal faillerin pratik etkinliklerinin, davranışları, düşünceleri, duyguları ve yargılarının *sembolik matrisi* olarak işleyen zihinsel ve bedensel şemalar biçimindeki nesnelliktir. Bhaskar da Bourdieu'ye benzer biçimde, iki ayrı gerçeklik düzeyinin varlığını kabul eder. Bourdieu bu düzeyler arasındaki ilişkiselliği teorisinin merkezine alırken, Bhaskar da insani failliğin hem ürünleri hem de koşulları olarak toplumsal yapılar veya toplumsal yapıların hem ürünleri hem de olasılık koşulları olarak insanlar açıklamasında, toplum ve kişileri –her ikisi de gerçek olan, ancak birbirlerine karşılıklı bağımlı ve etkileşim içindeki– ayrı "düzeyler" olarak alır (Bhaskar, 1998a; Harvey, 2002).

b) Metodolojik Tavır Açısından

Dünya salt gözlemlenen olaylardan değil, aksine bu olayların ardında yatan yapılar ve mekanizmalardan kuruluysa ve bilimin görevi onların işleyişini ortaya koymaksa, bu bilimsel hakikat, Bhaskar'ın deyişiyle (1998a: 194), *"ontolojik açısından cesur, epistemolojik açıdan temkinli"* bir yaklaşımı yeni tarzda metodolojik yaklaşımların merkezine oturtmayı gerektirir. Eleştirel realist felsefenin 1970'ler sonrası sosyal bilimler alanında gündeme getirdiği bu bilimsel çaba Bourdieu'nün yeni tarz bir okumasıyla ilişkilendirildiğinde de benzer olanaklar yaratabilir. Örneğin pozitivizm reddedilir ve çürütülür, fenomenolojik ve hermeneutik geleneğin katkıları ve üçüncü bir konum imkânı öne çıkartılır veya bir "üçüncü yol", yani ehliyetli, fenomenolojik olarak biçimlendirilmiş ve "*pozitivist-olmayan natüralizme hermeneutik olarak duyarlı*" bir konum aranabilir (Vandenberghe, 1999: 36). Bu yeni konum(lanış), hem eleştirel realist bilim adamları hem de Bourdieu ve ardılları açısından, sosyal bilimler alanında kronikleşmiş ve dokuz canlı olan *dikotomiler keşmekeşi*ne karşı bir mücadeleyi destekleyici niteliktedir. Eleştirel realistler,

> "... hem toplumsal determinizmden hem de iradecilikten kaçınmaya çalışırlar. Toplumsal determinizm insanî failliğin rolünü küçümser; iradecilik karşı yönde bir hata içindedir. İkisi de hatalı bir biçimde, toplumsal yapılar failliği engellermiş gibi toplum ve failliği birbirinin karşısına koyar. Bhaskar'a göre, toplum faillik için bir engel değil onun bir önkoşuludur. Ayrıca, insanların failliği toplumu yeniden üretir ve dönüştürür. Bhaskar bunu 'dönüştürümsel toplumsal eylem modeli'yle açıklar: Toplumsal yapı insanî failliğin hem aracı hem de ürünüdür (...). Nitekim, hiçbir şey yoktan yaratılmaz: Heykeltıraşların sadece eldeki materyallerden bir şeyler yaratabilmesi gibi, bireyler de failliği sadece yapıya dayanarak uygulayabilirler. Aristotelesçi terimlerle ifade edilirse, bireysel edimler etkin neden, yapı maddî nedendir. Heykeltıraş örneğine dönersek: Etkinliği kil değil sanatçı başlatabilir, ancak kullanılan kilin türü üretilen şeyin biçimini etkiler (Baert, 2010: 138-139)."

Bu görüşlerin *habitus* kavramını andırdığı Bourdieu'nün yapısal-inşacı teorisine aşina olanların dikkatini çekecektir. Eleştirel realistler gibi Bourdieu de insanları kendi eylemleri ve düşüncelerini sürekli gözeten ve bunu toplumsal hayatın işleyişi hakkında zımnî, pratik bilgiler sayesinde yapabilen varlıklar olarak resmetme eğilimindedir. Bhaskar ve

Bourdieu'den sırasıyla yapacağımız iki alıntı, aralarındaki ortaklığı göstermek açısından daha ikna edici olabilir:

> "...kişiler toplumu yaratmazlar. Zira toplum daima onlardan önce vardır ve etkinliklerinin zorunlu bir koşuludur. Toplumun, daha ziyade, bireylerin yeniden-ürettikleri veya dönüştürdükleri ve bireyler böyle yapmadıkça var olamayacak olan bir yapılar, pratikler ve uzlaşımlar toplamı olarak görülmesi gerekir. Toplum insan etkinliğinden bağımsız olarak var olmaz (şeyleştiriciliğin hatası). Fakat o insan etkinliğinin bir ürünü de değildir (iradeciliğin hatası). O hâlde belirli sosyal bağlamlara uygun beceriler, ehliyetler ve alışkanlıklardan oluşan stokların edinilmesi ve sürdürülmesini sağlayan ve toplumun yeniden-üretilmesi ya da dönüştürülmesi için gerekli olan süreçler genel anlamıyla *sosyalleşme* olarak nitelendirilebilir. Toplumun yeniden-üretimi ve/veya dönüşümünün, çoğunlukla bilinçsizce gerçekleşse de yine de önceki koşulların mekanik bir sonucu değil, aktif öznelerin bir *başarısı*, yani ustalıklı bir icrası olduğunun vurgulanması önemlidir (Bhaskar, 1998a: 39)."

> "Habitus ve alan arasındaki ilişki öncelikle bir koşullama ilişkisidir: Alan, habitusu yapılandırır. Habitus, bir alanın ya da kesişen bir dizi alanın... içkin zorunluluğunun somutlaşmasının ürünüdür. Öte yandan bu, bir bilgi ya da bilişsel inşa ilişkisidir: Habitus, enerji yatırmaya değecek, mânâ ve değer taşıyan, anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur. Buradan iki sonuç çıkarabiliriz: İlk olarak, bilgi ilişkisi, ondan önce gelen ve habitusun yapılarını şekillendiren koşullama ilişkisine bağlıdır; ikinci olarak, sosyal bilim, zorunlu olarak 'bir bilginin bilgisidir' ve alanın birincil deneyiminin, sosyolojik olarak temellendirilmiş bir fenomenolojisine yol açmak zorundadır. İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir: Pascal'ın dediği gibi, "dünya beni içeriyor, ama ben onu anlıyorum". Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez varolur: Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar (Bourdieu & Wacquant, 2003: 118)."

c) "Toplum Hangi Ölçüde Doğa Gibi Araştırılabilir?"

Sosyal bilimler alanında bu geleneksel soruyu Comte ve Dilthey'dan bu yana birbirine aksi yönde cevaplandıran iki kutup vardır: İlk kutup natüralist geleneğe göre, bilimleri (fiilen ve ideal düzeyde) birleştiren şey

–yukarıda özetlediğimiz, iki gözlenebilir olayın düzenli ardışıklığı olarak Humecu yasa anlayışına dayanan– pozitivist ilkelere uymalarıdır. Diğer kutup natüralizm-karşıtı gelenekte, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında inceleme-nesnelerinin farklı olmasından kaynaklanan bir yöntem ayrılığı olduğu iddia edilir. Hermeneutik gelenek için, sosyal bilimlerin inceleme-konusu temelde anlam-yüklü nesnelerden oluşur ve onların amacı bu nesnelere yüklenen anlamları ortaya koymaktır. Ancak aslında bu sorunun aslî içerimi, "Bir toplum bilimi mümkün müdür?" sorusu ve buna bağlı olarak "toplum"un ne tür bir şey olduğu tartışmasıdır.

Eleştirel Realizm

Bu kutuplaşmanın iki temel argümana da itiraz eden eleştirel realistlere göre, sosyal araştırmada amaç, insan eylemini nedensel bir yasa altına koymak değil, bu eylemin gerisinde yatan ve onu anlamlı kılan kurallar, hedefler veya anlamlar bütününü ortaya çıkartabilmektir. Bu iki yaklaşıma karşılık eleştirel natüralizm, (tıpkı pozitivist yaklaşım gibi, bireyler farkında olmasalar da toplum dünyasında etkili olan nedensel yasaların varlığına inanırken) pozitivizmin aksine, bu yasaların kapalı sistemlerde ortaya çıkan empirik düzenlilikler olmadığını öne sürer. O, tıpkı hermeneutik gelenek gibi, toplumsal gerçekliğin önceden yorumlanmış olduğunu, bu yüzden faillerin yorumlarından bağımsız olmadıklarını, dolayısıyla anlamanın sosyal bilimin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünür (Bhaskar, 1998a: 159). Başka deyişle, sosyal bilimler ve araştırma-nesneleri arasındaki ilişki, doğa biliminde olduğu gibi bir özne-nesne ilişkisi değil, özne-özne (veya kavram-kavram) ilişkisidir (Bhaskar, 1998a: 23). Yine de toplumsal dünyada bile bireylerden nispeten bağımsız gerçek toplumsal yapılar veya ilişkilerin var olduğu bir gerçektir.

Pierre Bourdieu

Bourdieu içinse pozitivist sosyal bilim, makro yapılara, çoğu kez ilişki içinde yer alan aktörlerin nadiren görebildikleri ve sosyal bilimci tarafından inşa edilmesi gereken istatistiksel düzenlilikler biçiminde öncelik tanır. Ancak bu istatistiksel düzenlilikleri meydana getiren, sürdüren ve gerçekte değiştiren bireylerin eylemleridir. Ayrıca, aktörler bilimsel bilgilerin ışığı altında değil, toplumsal dünya hakkındaki pratik bilgileri temelinde davranırlar. Sosyal bilimcinin "nesnelci" araştırma anı içinde ortaya koyduğu toplumsal gerçeklik "aynı zamanda bir algı nesnesi" olduğu için, aktörün algıları pratiklerle ilişkili kapsamlı açıklayıcı bir

çerçeveye dâhil edilmelidir. Araştırmacının ayrıca istatistiksel kalıplar "nesnelciliği"ni reddetmesi ve "pratiklerin uygun açıklaması"nı inşa etmek için aktörlerin temsillerini yeniden ele geçirerek analize dâhil etmesi gerekir. Bu, sosyal bilim araştırmalarının nicel veriler kadar nitel göstergeleri de içermesi gerektiğini ifade eder. Bourdieu'ye göre, uygun bir bilimsel açıklama aktörün algıları ile formel olarak inşa edilmiş yapılar arasındaki ilişkinin kavramsal olarak dolayımlanmasını gerektirir. Başka deyişle, Bourdieu'ye göre, nesnelci yapılar açıklaması bir eylem teorisinin temel nesnesi olması gereken yapıların oluşumunu açıklayamaz. Aktörler toplumsal ve ekonomik çıkarlarına ulaşmaya ve güç ve sembolik temsilleri içeren pratik amaçları gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu nedenle, pratikler kesinlikle nesnelci toplumsal hayat açıklamalarının göstermeyi başaramadıkları nesnel yapıların kurucu unsurlarıdır (Bourdieu, 1972/1977).

d) Gerçekliğin Şeyleştirilmesine Karşı Çok-Katlı Bir Gerçeklik Anlayışı (*Empirik Realizme Muhalefet*)

Eleştirel Realizm

Bhaskar, bilimlerin algılar ve duyu verilerine empirist sabitlenmesini aşmak için, empiristlerin "düz ontoloji"sinin yerine *örtüşen gerçek, fiili ve empirik alanları birbirinden ayıran daha tabakalı bir gerçeklik anlayışı*nı geçirmeyi önerir (Bhaskar, 1979: 56-62). Bu bağlamda eleştirel realizmin temelinde ontolojik bir tez yatar: *Üretken mekanizmalar ve yapılar ontolojik olarak yarattıkları olaylardan, aynı zamanda olay örüntüleri de duyu deneylerinden ayrı tutulmalıdır.* Bu eksende Bhaskar'ın üçlü ontolojik ayrımı özetle şöyledir: (1) Reel mekanizma veya nesnenin içkin güçleri (Dr); (2) somut olay (Da) (örneğin, bakırın elektriği iletmesi, uyku hali veya sözgelimi, toplumsal ilişkiler içinde, bir kişinin kendi kapasitesini bir odanın öbür tarafına geçmek için kullanması veya bir polisin bir suçluyu yakalamak için toplumsal olarak onaylanan gücünü kullanması); (3) empirik olay (De) (hiç değilse, doğal veya toplumsal bir olayın empirik olarak gözlenen yanı) (Stones, 1996: 29-30). Transendental realizm bu üç alan arasındaki hiyerarşik ilişkiyi Dr > Da > De biçiminde kurarken empirik realizm bu üç düzeyi tek bir düzeye indirger; yani Dr = Da = De (Bhaskar, 1975: 229). Bunun temel nedeni, empirik realizmin gerçekliğin "kapalı sistemler"den, yani değişmeyen bağlantılardan oluştuğunu varsaymasıdır. Buna karşılık, transendantal –"eleştirel"– realizmin ayırt edici bir özelliği, "reel" mekanizmalar, güçler ve eğilimler

düzeyinin (Dr) bağımsız gerçekliğini gösterme iddiasıdır. Konuyu açarsak, transendental realizme göre geçişli ve geçişsiz boyutlar, yani bilimsel bilginin iki boyutu ve iki tür nesnesi vardır. a) Geçişli boyut, bilimin bir toplumsal ürün olduğuna ve bilimsel bilginin daha önceden mevcut bilgiler kullanılarak üretildiğine işaret ederken, b) geçişsiz boyut, bilimsel bilginin nesnesinin gerçek yapılar ve üretken mekanizmalar olduğunu vurgular (Bhaskar, 1975: 16). Bilimin geçişli nesneleri bilim adamının elinin altındaki "hammadde", yani onun geçmişten devraldığı olgular, teoriler, paradigmalar, modeller, yöntem ve teknikler bütünü tarafından oluşturulur (Bhaskar, 1975: 21). Bilginin geçişsiz nesneleri, kişilerden ayrı olarak var olan ve etkide bulunan gerçek yapılar ve mekanizmalardır (Bhaskar, 1975: 16).

> "Gerçeğin alanı genellikle doğrudan gözleme elverişli olmayan olgular-üstü üretken mekanizmalar ve yapılardan meydana geliyorsa, somut ve empiriğin alanları, sırasıyla, bu mekanizmalar ve yapıların ürettiği olaylar kalıplarını ve onların kavrandığı deneyimleri içerir. Gerçeğin alanının empiriğin alanına indirgenemeyeceği veya bileşik olmadıkları dikkate alınırsa, Bishop Berkeley ve empirist realistler basitçe hatalıdır: Olmak algılanmak *değildir.* Gerçekliğin onunla ilişkili gözlemlerimiz ve betimlemelerimizden bağımsız olması, gerçekliği bu gözlemler ve (yeniden)-betimlemelerden bağımsız olarak bilebileceğimiz anlamına gelmez. Gerçeklik sadece kategoriler, teoriler ve kavramsal çerçeveler sayesinde bilinebilir, ancak –Kuhn, Foucault ve Rorty, *cüretimi affetsinler*– onlar dünyanın yapısını belirlemezler. Gözlemler her zaman teoriler, teoriler de gözlemler tarafından üst-belirlenir, ancak ontolojik sorunları epistemolojik sorunlara indirgemeyi içeren 'epistemik hata'ya düşmek istemiyorsak, 'bilimin geçişli' *ve* 'geçişsiz nesneleri' arasında, kategorilerimiz, teorilerimiz ve kavramsal çerçevelerimiz *ile* doğa dünyası ve toplumsal dünyayı oluşturan gerçek varlıklar, mekanizmalar, yapılar ve ilişkiler arasında kategorik bir ayrım yapmamız gerekir. Epistemik veya geçişli *ve* ontik veya geçişsiz bilgi düzeyleri arasında bu ayrım yapılmadığında, nesnelere ilişkin toplumsal-tarihsel olarak belirlenmiş bilgimizi bizzat bilgi nesnelerine yansıtma, birinin yerine diğerini geçirme ve bu yansıtılmış nesneyi bizzat kendi hâlinde bir şey olarak alma riski altındayızdır: Sonuç, dünyanın kelimenin tam anlamıyla benim iradem ve sunumuma dönüşmesi, şeyleşmesidir (Vandenberghe, 1999: 36)."

Bu uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Bhaskar'ın empirik realizm olarak tanımladığı Bourdieu'nün de "maddi yapıların nesnelci fiziği" olarak kavramsallaştırdığı bakış açısının tehlikesi, *empirik realizmin,*

düzenliliklerin oluşumunu sağlayan bir ilke saptayamadığı için modelden gerçekliğe kayması, inşa ettiği yapılara, failler biçiminde hareket etme yeteneğiyle donanmış özerk kişilikler muamelesi yaparak onları şeyleştirme eğilimi göstermesidir. Pratiği, gözlemcinin kurduğu modelin basit bir icrası olarak anlayan nesnelcilik, faillerin zihnine kendi pratiklerinin skolâstik görüntüsünü (vision) yansıtır. Ve paradoksal olarak, bu örüntüye, faillerin bu görüntüyle ilgili deneyimlerini önceden yöntemli olarak dışladığı için erişebilmiştir. Böylece bu perspektif, kavradığını öne sürdüğü gerçekliğin bir kısmını tam da bu gerçekliği kavramaya çalışırken tahrip eder. Bu bakış ancak *ersatz individu*, yani sahte birey üretebilir ve insanları/grupları özerk bir mantığa göre mekanik olarak eklemlenen güçlerin pasif dayanakları olarak tasvir eder (Bourdieu&Wacquant, 2003: 18).

Pierre Bourdieu

Bourdieu'nün Bachelard'dan aldığı realizmini Bhaskar'ın transendental realizmiyle karşılaştırdığımızda, ikisinin de standart pozitivist doğa bilimleri açıklamasına karşı çıktığını görebiliriz. Empirizme karşı her ikisi de olguların teori yüklülüğünü ve bizzat fenomenleri gerektiren ve bu fenomenleri açıklayan olgular-üstü numenal yapılar ve üretken mekanizmaların önemini vurgular. Bununla beraber, bilginin göreliliği (geçişli veya epistemolojik boyut) karşısında varlığın bağımsız gerçekliği (geçişsiz veya ontolojik boyut) anlayışını açıkça sürdürmeye çalışan Bhaskar'ın transendental realizmi açısından bakıldığında, Bourdieu'nün realizmi, Vandenberghe göre, özünde bilim ve varlığın bağımlılığının gerçek doğasını bir ölçüde tersine çeviren sofistike bir yeni-Kantçı transendental idealizm biçimi olarak ortaya çıkar. Vandenberghe, bu bağlamda Bourdieu'nün de tıpkı yapısalcı öncüleri (Lévi-Strauss, Althusser ve Foucault) gibi realist ve geleneksel bilim anlayışları arasında bocaladığını düşünür. Ona göre, Bourdieu, bazen, gerçekliğin bilimsel temsillerinin kendi *temellerine* sahip olduklarını öne sürse de onun epistemolojik argümanlarının ana mantığı, ("gerçek", "gerçeklik" ve "gerçekleşme" gibi sözcüklerin her zaman tırnak içine alınmasından da anlaşılabileceği gibi) bilimsel temsillerin gerçeklik içinde bulunmayıp, daha ziyade "gerçekliğin" bu temsiller içinde bulunduklarını varsayan daha rasyonalist bir konumu ima eder. Bourdieu, *Yapısalcılık ve Sosyolojik Bilgi Teorisi*'nde, empirik gerçekliğin elementler arasındaki –teorik modelde hipotetik fakat görünmez bir yapı olarak sunulan– ilişkilerin analojik bir yansıması olarak anlaşıldığı yapısalcı bir sosyal teori

geliştirir. Bu yüzden, elementler arasındaki gerçek ilişkiler bir ölçüde teorik yapının elementleri arasında kurulan teorik ilişkilerin analojik bir yansımasına indirgendiğinde, dünyanın ontolojisi gerçekte dünyanın yapısal bir epistemolojisine indirgenmiş olur. Fakat epistemolojik önermeleri ontolojikleştirmenin risklerinin farkında olan Bourdieu son anda yön değiştirir ve analitik kurguculuğun yeni-Kantçı bir korunma stratejisine başvurur (Vandenberghe, 1999: 40):

> "Böylece, bu gelenekselci stratejinin bir sonucu olarak, sosyolojik önermelerin dünyayı olduğu gibi kavradıkları varsayılmaz, aksine onlar, asla olguları analojik olarak temsil etmeyi veya 'saklama'yı mümkün kılacak keşif araçlarından başka bir şey olmayan (yeni) 'gerçeklik' tasvirlerinin statüsünü kuşkulu bir konuma düşürürler. Bourdieu epistemolojik dikkat sayesinde teoriyi şeyleştirme riskinden kaçınır, fakat cüretimi affedin, sadece ontolojik korkaklık pahasına. Model veya gerçeklikten modelin gerçekliğine doğru şeyleştirici hareket gerçekte önlenir, fakat bu gelenekselci kıvırmanın bir sonucu olarak, model ve gerçeklik arasındaki gönderim ilişkisi ontolojik açıdan bulanıklaşır. Gerçekliğin modelinden modelin gerçekliğine ve gösterenden gösterilene doğru gönderimsel hareket *apriori* olarak reddedildiğinde ve bu tutum modelin hipotezinden onun mantıksal özüne doğru şeyleştirici bir hareket olarak ilân edildiğinde, artık modelin ontolojik iddialarını rasyonel olarak sınamak mümkün olmaz. Böylece, 'yanlış konumlandırılmış somutluk hatası'ndan 'onto-fobik' bir korku adına (Whitehead), kişinin modelin aslında gerçekliğe işaret edip etmediğini ve gerçekliği yakalayıp yakalamadığını veya sadece bir şeyleştirmeye yol açıp açmadığını araştırmasına izin verilmez. Bu anlamda, realist bir yorum gelenekselci bir yorumdakinden daha fazla kazanç sağlar, zira bilim adamı kendi mevcut bilgi iddialarından bağımsız bir ontolojik alan anlayışına sahip olduğunda, onun araştırması gerçek şey hakkında oluşturduğu hipotezin aslında sadece bu şeyin gerçek bir özünü ifade ettiğini gösterir. Öte yandan, epistemolojik pragmatizm şeyleştirme riskinden sadece epistemik rölativizm pahasına kaçar, zira epistemolojik ve ontolojik düzey arasındaki bağlantı esnekse, yani gerçekliğin analojik modellerini gerçeklik hakkında ontolojik iddialarda bulunmadan kullanabiliyorsak, mantıksal olarak 'her şeyin mümkün olduğu' bir duruma ulaşırız. Bhaskar gibi, bir teorinin epistemolojik açıdan dikkatli olmaktan ziyade ontolojik açıdan gözü kara olması gerektiğine inanıyorum."

e) "Gerçek İlişkiseldir."

Eleştirel Realizm

Eleştirel realizmin dayandığı toplum anlayışı, ne metodolojik bireyciliğin hâkim olduğu türden "Weberci" bir toplum anlayışına, ne de toplumun ya da toplumsal ve kolektif varlıkların insan etkinliğinden tümüyle bağımsız olduğunu öne süren "Durkheimcı" bir toplum anlayışına indirgenebilir. Eleştirel realizme göre, toplum ve birey iki farklı varlık türüdür. Ne toplum insan etkinliğinden ne de insan etkinliği onların yaptıkları şeylere ilişkin düşüncelerinden bağımsız bir biçimde var olabilir. Yine de bu, toplumu insanların ortaya çıkardığı anlamına gelmez. İnsan etkinliği, zaten ondan önce varolan toplumu veya toplumsal yapıları yeniden üretir, değiştirir veya dönüştürür. Başka deyişle, toplum insanların etkinliklerinin bir ürünü değildir; toplum, sadece insan etkinliği yoluyla var olabilse de insanlar tarafından üretilmez (Bhaskar, 1998a: 28-37). Buna karşılık, bilinçli insan etkinliği ancak mevcut nesneler aracılığıyla gerçekleştirilebilir; yani kendini mevcut toplumsal formlar (yapılar, ilişkiler, kurumlar vb.) aracılığıyla gerçekleştirir; ancak aynı zamanda bu formları ifade eder. Toplum insanî failliğin hem maddî nedenidir hem de onun sürekli olarak yeniden üretilen sonucudur. "Yapının ikiliği" olarak adlandırılan bu durum aynı zamanda "*praxis*in ikiliği"ni gündeme getirir; yani, *praxis* hem bilinçli bir üretim hem de çoğu kez bilinçsiz olarak gerçekleştirilen bir yeniden-üretimdir (Bhaskar, 1998a: 37-38). Toplumsal yapılar ve insan fail arasındaki ilişki, eylemi yapıya bağlayan "konum-pratik" veya "konumlanmış pratikler" sistemiyle mümkündür. Bu sistem, insanların içlerinde işgal ettikleri (doldurdukları, üstlendikleri, gerçekleştirdikleri vb.) konumları (yerler, görevler, kurallar, ödevler, roller vb.ni) ve pratikleri (etkinlikleri vb.ni) birbiriyle ilişkilendirir (Bhaskar, 1998a: 44). Bu bakımdan toplumsal yapıların bireysel eylemi kısıtlayıcı işlevlerinin yanı sıra, mümkün kılıcı işlevleri vardır; belirli bir konum içinde yer almak belirli etkinlikleri kolaylaştırabilir. Dolayısıyla, insan failin rolü sadece toplumsal formlar veya yapıların yeniden-üretiminin pasif birer aracı olmak değil, kimi durumlarda bu yapıların dönüştürülmesini sağlamaktır. Faillik, genel olarak "bir fark yaratabilmek" olarak görülebilir. Başka deyişle, faillik dünyada veya kendi üzerinde, ne kadar küçük ya da önemsiz olursa olsun, bir değişiklik yaratabilme kapasitesidir (Bhaskar 1975: 109).

Pierre Bourdieu

Bourdieu'ye göre de yukarıda belirttiğimiz türden düalist alternatifler sağduyusal bilgiye dayalı toplumsal gerçeklik algısını yansıtır ve sosyolojinin bundan kurtulması gerekir. Bu algı kullandığımız dile bile yerleşmiştir ve bu dil ilişkilerden çok şeyleri, süreçlerden çok durumları ifade etmeye uygundur. Birey ve toplum arasındaki zıtlık sosyolojiyi rahatsız eden "*endoxiques* önermeler"den biridir. Çünkü o sürekli olarak toplumsal ve politik karşıtları harekete geçirir. Sosyal bilimlerde toplumsal gerçeklik ilişkilerden oluştuğu için bilim insanları birey ya da toplum arasında seçim yapmak zorunda değildir. Bourdieu ne metodolojik bireyciliğe ne de bütüncülüğe hak vermediği gibi, bunların "metodolojik durumsalcılık" içinde aşılmalarını da onaylamaz. David Swartz'a göre (1997: 52-64), Bourdieu için özcü toplumsal gerçeklik anlayışı "doğrudan gündelik deneyimin sezgisinin sunduğundan başka hiçbir gerçekliği kabul etmeyen" bir epistemolojidir. O "gündelik duyu-deneyimin ve özelde bireylerin gerçeklikleri"ne odaklanır. Özcü düşünce "özlere" ilişkiler üzerinde "ayrıcalık tanır", zira "o faillere yüklenen –meslek, yaş, cinsiyet, vasıflar gibi– özellikleri onların içinde "eyledikleri" ilişkilerden bağımsız *güçler* olarak alır". Bourdieu pozitivizm, fenomenoloji ve hümanist/varoluşçu "özne felsefesi"nde özcü düşünceyi görür. Üçü de bireyler ve grupların niteliklerini toplumsal ve tarihsel bağlamlarından kopararak şeyleştirme eğilimindedir. Bir alternatif olarak Bourdieu, *bütün* bilimsel düşünce için temel olduğunu düşündüğü "ilişkisel" veya "yapısalcı" bir düşünme tarzını benimser. Bu toplumsal hayat araştırması yaklaşımı "özlerin değil aksine ilişkilerin gerçek olduğunu öne sürer". Bunlar uyanık olmayan bir gözün "göremeyeceği ilişkiler"dir, "zira gündelik duyu-deneyiminin gerçeklikleri onları bulanıklaştırır". Bilimin onları birbirlerine dışsal bir konumlar uzayı" olarak inşa etmesi "ve birbirlerine göreli uzaklıklarına göre tanımlaması" gerekir. İlişkisel yöntem –göstergelerin anlamlarını onların kendi içlerinde değil karşıt ilişkileri içinde konumlandıran– yapısal dilbilimin temel bir ilkesidir. Bourdieu, ilişkisel yöntemi yapısalcılığın sosyal bilimlere "temel katkısı" olarak görür ve gerçekte ilişkisel düşünceyi, en üst formelleştirmeleri –matematik ve fizik– içinde sergilendiği hâliyle, *her* bilimsel bilginin temel bir ilkesi olarak alır. Bourdieu, sosyal bilimlerin kültürel ve toplumsal ilişkileri modern geometrinin kendi inceleme konusunu ele almasına benzer biçimde alması gerektiğini öne sürer. Tıpkı geometrik sayılar içindeki noktalar ve çizgilerin önemlerinin, tek tek elementlerin içkin özelliklerinden ziyade, onlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanması gibi,

toplumsal hayat modelleri de bu çerçevede inşa edilmelidir. Bireysel olgular, tek tek elementler –Bachelard'ın deyimiyle– "olasının muhtemel bir örneği" olarak görünecek biçimde– daha genel bir ilişkiler modelleri içinde bir araya getirilebilir. Bilimde "gerçek ilişkiseldir" (Vandenberghe, 1999).

f) Toplum Kavrayışlarındaki Ortaklık

Eleştirel Realizm

Bhaskar *Natüralizmin İmkânı*'nda ontolojik toplum sorgulamasından özetle şu ana tezleri çıkartır:

a- İnsan olma durumu olumsaldır ve bilgi ilinekseldir. *"Nitekim ağaç parçaları ve taşlar yerden toplanıp fırlatılabildikleri için katı değildir; katı oldukları için yerden toplanıp fırlatılabilir".*
b- Toplumlar kişilere indirgenemez.
c- Toplumsal formlar, her türlü yönelimsel/niyetli edimin zorunlu bir koşuludur; bunların *önceden-var-olmaları* bilimsel araştırmanın muhtemel nesneleri olmalarını sağlayan *özerkliklerini* ve sahip oldukları *nedensel güçler* de onların *gerçekliğini* kurar.
d- Bu bağlamda toplumsal formların önceden var olmalarının, muhtemel her tür natüralizm imkânını sağlayan birtakım ontolojik sınırların dolaysızca türediği bir "dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli"ni gerektirdiği ortadadır –bu model, sosyal bilimlerin inceleme-nesnesine dair bir "ilişkisel kavrayışı" gerektirir.
e- Toplumların üretken/doğurgan niteliği natüralist bir sosyal bilim imkânının önkoşuludur.
f- Toplumsal dünya kompleks bir biçimde yapılanmıştır. Bu yüzden, analiz nesnesi üç farklı alanda incelenebilir: *Empirik alan* (nesnelerin doğrudan duyularla algılanış biçimi), *fiili alan* (nesnelerin olayları oluşturması) ve *gerçek/reel alan* (bir nesnenin kendine özgü nedensel güçleri) (Bhaskar, 1975: 56).

Bu bağlamda, eleştirel realizmde toplumsal gerçeklik –doğal gerçeklik gibi– tabakalıdır. Bu tabakalar hem diğerlerine dönüştürülemez hem de onlara indirgenemez. Toplumu basitçe bireyler toplamı olarak gören "metodolojik bireycilik" gibi bireyci bakış açıları kadar kolektivist

toplum kavramlaştırmaları da toplumun ilişkiselci bir yaklaşımla kavranması gerekliliğini göz ardı ederler. Bu yüzden, toplumu hem bireylerin iradî eylemlerine bağlı olarak hem de şeyleştirerek kavramlaştırmamak için, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi bir "dönüştürümsel model" içinde ele almak gerekir.

Uzunca bir alıntıyla ifade edersek:

"...Yine de toplumun insan etkinliği olmadan var olamayacağını, bu yüzden şeyleştirmenin bir hata olarak sürdüğünü söylemek doğrudur. Ve yine, bu tür etkinliğin ona katılan failler yaptıkları şey konusunda bir anlayışa sahip olmadıklarında ortaya çıkamayacağını söylemek de doğrudur. Ancak artık, faillerin onu yarattıklarını söylemek doğru değildir (kuşkusuz, bu hermeneutik geleneğin bir katkısıdır). Daha doğrusu, şu söylenmelidir: Onlar etkinliği yeniden-üretir veya değiştirirler. Yani, toplum her zaman önceden oluşturulmuşsa, onun sadece somut bir insanî *praxis* veya hoşunuza gidecekse, bir nesneleştirme edimi değiştirebilir ve bu tür edimler topluluğu onu sürdürür veya değiştirir. Toplum onların etkinliğinin ürünü değildir (ayrıca, bana göre, insan eylemi toplum tarafından tamamen belirlenmez). Toplum, böylece, bireylerin karşısında onların asla yapmadıkları bir şey olarak durur, ancak sadece onların etkinlikleri sayesinde var olur."

"O hâlde, toplum bireyden önce varsa nesneleştirme çok farklı bir anlam kazanır. Zira, bilinçli insan etkinliği *verili* nesneler üzerinde çalışmayı içerir ve onların yokluğunda var olduğu düşünülemez. Bir anlık düşünme bunun niçin böyle olması gerektiğini gösterir. Zira tüm etkinlik toplumsal formların önceden mevcudiyetini gerektirir. Nitekim, *söyleme*, *yapma* ve *etme*nin insanî failliğin karakteristik kipleri olduğunu hatırlayalım. İnsanlar mevcut iletişim araçlarını kullanmadan iletişim kuramaz, önceden oluşturulmuş materyalleri kullanmadan üretemez veya diğer başka ortamlarda eyleyemezler. Konuşmak dili, yapmak materyalleri, eylem koşulları, faillik kaynakları, etkinlik kuralları gerektirir. Kendiliğindenlik bile, kendi gerekli önkoşulu olarak, kendiliğinden edimin gerçekleştirilebileceği bir toplumsal formun (veya aracın) önceden mevcudiyetini gerektirir. Bu yüzden, nasıl toplumsal bireysele indirgenemiyorsa (ve onun ürünü değilse), aynı ölçüde toplum da bir insan ediminin gerekli bir önkoşuludur."

"O hâlde, toplumsal formların zorunlu önceden mevcudiyeti tipik olarak toplum/kişi bağlantısı tartışmasını biçimlendiren anlayıştan kökten farklı bir yaklaşımı gerektirir. O esasen Aristotelesçi bir anlayışı, işleyen bir heykeltıraşlığı, materyali ve ulaşabileceği araçları biçimlendiren bir paradigmayı gösterir. Bunu *dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli*

olarak adlandırıyorum... Aristotelesçi bir terimi kullanırsak, böylece, her üretici etkinlik sürecinde materyal kadar etkin neden de gereklidir. Ve Marx'ı takiben, toplumsal etkinlik analitik olarak *üretimi* içeren, yani maddi nedeni sürdüren (ve bu nedenle sürdürülen), bu maddi nedenlerin dönüşümünü gerektiren bir süreç olarak alınabilir. O hâlde, Durkheim'ı izlersek, toplum insan eyleminin maddi nedenlerini sağlayan ve Weber'i izlersek, onu şeyleştirmeyi reddeden bir şey olarak alındığında, hem toplumun hem de insanî praxisin *ikili bir karaktere* sahip olduğunu görmek kolaylâşır. Toplum hem her zaman mevcut bir *koşul* (maddi neden) hem de insanî failliğin sürekli olarak yeniden üretilen bir *ürünüdür*. Ve praxis hem çalışma, yani bilinçli *üretim*, hem de üretim koşullarının (genelde bilinçsiz) *yeniden-üretimi*, yani toplumdur. İlkinden *yapının ikiliği* ve ikincisinden *praxisin ikiliği* olarak söz edilebilir (Bhaskar, 1998a: 36-38)."

Pierre Bourdieu

Bourdieu de toplum anlayışını realist perspektiften ve pek çok noktada Bhaskar'la paralel tarzda biçimlendirir: İlk sorunsallaştırdığı konu, modern toplumların tutarlı ve "tek-merkezli bir bütünlük" oluşturmadığı, aksine toplumun özerk ve farklılaşmış alanlardan teşekkül ettiği gerçeğidir. Yani toplumsal dünya ona göre de kompleks bir biçimde yapılanmıştır. Sosyolojik literatür, Bourdieu'nün çabasıyla, muhtemelen yaygın kullanımının örttüğü yeni bir teknik kavramla karşı karşıyadır: "Alan". Bourdieu "açık kavramları kullanarak", yani ilişkisel bir "alan" kavramı sayesinde pozitivizmden kopmayı amaçlar. Zira alan kavramını kullanıma sokmak ilişkisel düşünmektir. Bhaskar'ın ilişkisel anlayışı merkeze koyması gibi Bourdieu de modern bilimin ayırt edici vasfını "ilişkisel düşünce tarzı" olarak alır. Artık, homojen ve tekdüze işlevlerle, merkezi bir kültür ya da mutlak bir iktidar aracılığıyla bir arada tutulduğu varsayılan klâsik "toplum" kavramı, yerini farklılaşmış "alan"lardan oluşan bir "toplum" kavramına bırakmıştır (Lash,1990:238). Bundan ötürü, günümüzde farklılaşma öyle bir hâl almıştır ki, "toplum", modernleşme, post-modernleşme ya da kapitalizm benzeri kuşatıcı (ancak bir o kadar bulanıklaştırıcı) bir mantığın şemsiyesi altına sokulamayacak kadar farklılaşmıştır. Bu terminolojik terkibe başvurularak siyasal, iktisadi, kültürel, dinsel, estetik, felsefi vb. modernleşme süreçlerinin bir tezahürü olarak birbirlerinden ayrışmış özerk alanlardan bahsedilebilir.

Alan teorisi, Bourdieu açısından, ilişkisel düşüncenin özel bir eylem sahasına uygulanması olarak özetlenebilir. Fakat tam da bu noktada Bourdieu, Bhaskar'dan farklı olarak, kendi alanlar teorisindeki toplumsal gerçeklik fikrinde çarpıcı bir farklılığı öne çıkartır: Bhaskar'da toplumsal

dünya üç farklı alanda, *empirik alan, fiili alan* ve *gerçek/reel alan* olarak analiz edilirken (Bhaskar, 1975: 56), Bourdieu farklı alanlardan oluşan toplumsal dünyayı bir çatışma alanı veya Elias'ın deyimiyle, bir "gerilim alanı" olarak tasavvur eder. Zira Bourdieu'nün ilişkisel alan anlayışı, büyük ölçüde çatışma içinde bir güç, prestij ve her türden sermaye için (rekabetçi ayrım, tahakküm ve yanlış-tanımanın iş birliği, tarafsızlık ve tanıma üzerinde yaygın etkiye sahip olan) bir savaş alanı olarak dünya anlayışıyla karışmış haldedir (Swartz, 1997: 63).

> "İlişkisel anlayış Bourdieu için çatışmalı bir *Weltanschauung* alanından ayrılamayacağına göre, bir alan, her zaman bireylerin güç ilişkilerini ve bu ilişkilere özel sermaye biçimleri dağılımlarını sürdürmeye veya değiştirmeye çalıştıkları bir güçler ve mücadeleler alanıdır. Rakip taraflar birbirleriyle karşıtlık (uyuşmazlık) içinde olsalar bile, hepsi bizzat toplumsal alanın işleyişinin kurucu unsuru olan ortak bazı temel ön-kabulleri paylaşırlar ("uyuşmazlık içinde uyuşma"). Onlar oynadıkları oyuna ve uğruna mücadele verdikleri şeyin değerine inanırlar (*illusio*). Alanın zaman içinde belirli bir andaki yapısı, yani toplumsal konumlar uzayı gruplar veya sınıflar arasındaki farklı sermaye türlerinin dağılım yapısı tarafından belirlenebilir. Bourdieu toplumsal konumlar kategorilerini ikisi mekânsal, biri zamansal, üç boyutta ele alır: (i) Sahip olunan sermaye miktarı, (ii) sermayenin yapısı, yani toplam sermayenin (farklı sermaye türlerinin toplam sermayeye özel ağırlıklarına göre ölçülen) dağılımı ve (iii) mekânsal eksenlerde hareketle gösterilen, geçmiş, mevcut ve potansiyel nesnel toplumsal yörüngeler (Vandenberghe, 1999: 52-53)."

5. Sonuç

Pierre Bourdieu'nün kendi sosyal-bilimsel yaklaşımını ürettiği strateji eleştirel realizmin kavramsal dünyasından belirgin biçimde farklı olsa da bu akımın en paradigmatik figürü olan Roy Bhaskar'la ilişkili olarak ele aldığımız birçok tema (*kapsayıcı nedensel güçler, tabakalaşma, açık sistemlerde olumsal bir etkileşim içindeki mekanizmalar, yapı-fail gerilimi vb.*) Bourdieu'nün sosyolojik perspektifiyle uyumludur. Gerçek toplumsal dünyaya doğrudan ve nesnel bir biçimde ulaşmanın mümkün olup olmadığı konusunda vardıkları teorik çıkarımlardan tutun da sosyal araştırmanın toplumsal dünyanın haritasını mümkün olduğu kadar doğru biçimde ortaya çıkarmak olduğunu varsaymaya kadar her iki bakış açısının da ortak karakteristiklerinin olduğunu düşünüyoruz.

Buraya kadar yaptığımız karşılaştırmayı kabaca maddeleştirirsek onların aşağıdaki noktaları vurguladıklarını görürüz:

a) Her iki anlayışta da faillerin kendi toplumsal hayatları hakkında sahip oldukları inançların (sağduyusal anlayışlar/doksaların) sosyal bilimlerin bir kaynağını oluşturdukları;

b) Teorik çıkarımlar ve empirik kanıtlamaların biraradalığının sosyal bilimsel çalışmanın *olmazsa olmaz* bir koşulu olduğu;

c) Toplumsal yapıların (oluşumlarının zamansal veya mekânsal sınırları içinde) bilimin öncelikli inceleme-nesneleri olarak ele alınmaları gerektiği;

d) Sosyolojik terminolojideki eylem-yönelimli ve yapı-yönelimli teorilere karşı çıkılması gerektiği.

Ayrıca, bu iki perspektif arasındaki yakınlıklar şöyle sıralanabilir:

a) Sosyolojinin kendine-gönderimli karakterinin doğa bilimlerinde daha az aşikâr olan kullanışlı bir metodolojik refleksiviteyi teşvik ederek epistemik refleksiviteyi içerdiği;

b) Sosyal bilimsel bilgi üretimi ile insanların özgürleşmeleri veya tahakkümden kurtulmaları arasında yakın bir ilişki olduğu ve

c) Eylemlerimizi belirleyen toplumsal belirleyicilerin, sosyal bilimsel çalışmayı sınırlamaktan ve özgürleşme edimini zayıflatmaktan ziyade *mümkün kıldıkları* fikri.

Bourdieu ve eleştirel realist bakış açısı arasında başka benzerlikler de ortaya konabilir, tabiî ki aksi istikamette her iki anlayışın uyguladıkları strateji ve terminoloji farklılığından ötürü aralarındaki *teorik mesafe* de ortaya konulabilir. Örneğin kolaylıkla, Bourdieu'nün Bhaskar'ınkinden daha kapsamlı ve daha sosyolojik olarak biçimlendirilmiş bir epistemolojik çerçeve inşa ettiği birçok farklı alanda yaptığı saha çalışmalarıyla gösterilebilir. Veya tersine *Natüralizmin İmkânı* konusunda Bhaskar ve çevresinin (doğa bilimleri tartışmalarını daha yetkin bir biçimde ele alarak) Bourdieucü sosyolojiye nazaran daha çok verimlilik arz ettiği iddia edilebilir. Ancak Bourdieu'nün bir konuşmasında yaptığı haklı uyarı bu çalışmayı yaparken en önemli motivasyonlarımızdan birini oluşturdu: "Bilim genellikle birbirlerine karşı oluşturulduğu farz edilen karşıt teorilerin birbirleriyle ilişkiye sokulması koşuluyla ileriye götürülebilir" (1996: 24). Ona göre, sosyal bilimler alanında sentetik

düşünce mümkünse, bunu gerçekleştirmenin yolu "görünür uzlaşmazlığın temeline yöneltilen radikal bir sorgulama pahasına mümkündür" (agy.). Kısacası sonuç olarak Bourdieu ve eleştirel realizm arasında tespit ettiğimiz ortaklıkların daha kuvvetli bir sosyal bilim pratiğinin inşası açısından naçizane katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

ARCHER, Margaret (1998), "Introduction, Realism in the Social Sciences", *Critical Realism: Essential Readings*, eds. Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie, Routledge.

AVAR, Adile Arslan (2008), "Poetik vs. Noetik: Heidegger ve Bachelard'da Bilim", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, (der.) Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer, İstanbul: İletişim Yayınları.

BAERT, Patrick (2010), *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, Küre Yayınları .

BENTON, Ted & Ian Craib (2008), *Sosyal Bilim Felsefesi: Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, Çev. Ümit Tatlıcan, Berivan Binay, Bursa: Sentez Yayınları

BHASKAR, Roy (1975), *A Realist Theory of Science*. London: Verso.

BHASKAR, Roy (1998a), *The Possibility of Naturalism*, Third Edition, NY: Harvester.

BHASKAR, Roy (1998b), "General Introduction", *Critical Realism: Essential Readings*, eds. Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, Alan Norrie, Routledge.

BOURDİEU, Pierre (1972/1977), *Outline of A Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDİEU, Pierre (1983), "The Philosophical Establishment", *Philosophy in France Today*, (der.) A. Montefiore, Cambridge.

BOURDİEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron (1991), *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York.

BOURDİEU, Pierre (1996), *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık.

BOURDİEU, Pierre & Loic Wacquant (2003); *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÇEĞİN, Güney (2002), "Epistemolojik Anarşizmi Anlamak", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı: 11, Ankara: Lotus Yayınları.

FOUCAULT, Michel (1978), "Introduction to Georges Canguilhem", *On the Normal and the Pathological*, ed. R.S. Cohen, Reidel.

HARVEY, David (2002), "Agency and Community: A Critical Realist Paradigm", *Journal for the Theory of Social Behavior,* c. XXXII, sayı 2.

LACROİX, Jean (1973), "Gaston Bachelard'ın Uygulamalı Akılcılığı", *Felsefe Dergisi*, Çev. Nadir Demirel, Sayı: 2.

LASH, S. (1990) *Sociology of Post-modernism*, London: Routledge.

ÖZEL, Hüseyin (2007), "Eleştirel Realizm", *Felsefe Ansiklopedisi*, 5. Cilt-Kolektif, İstanbul: Etik Yayınları.

SAYER, Andrew (1992), *Method in Social Science: A Realist Approach*, Londra: Routledge.

STONES, Rob (1996), *Sociological Reasoning: Towards a Past-modern Sociology*, Macmillan Press.

SWARTZ, David (1997), *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press.

TATLICAN, Ümit & Güney Çeğin (2007), "Bourdieu ve Giddens: *Habitus* veya Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, (der.) G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

TİLES, Mary (1987), *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge University Press.

TRİGG, Roger (2005), *Sosyal Bilimleri Anlamak*, Çev. Beyza Sümer ve Filiz Ülgüt, İstanbul: Babil Yayınları.

WACQUANT, Loic (1999), "The Double-Edged Sword of Reason, The Scholar's Predicament and the Sociologist's Mission", *European Journal of Social Theory*, 2 (3).

WACQUANT, Loic (2007), "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Çev. Ümit Tatlıcan, (der.) G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

VANDENBERGHE, Frédéric (1999), "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, c. XVII, sy. 1

Tabiiyet ve Simgesel Şiddet Kavramları Üzerinden Foucault ve Bourdieu'yü Birlikte Okumak*

"Öznenin soy bilimi üzerinden tarih boyunca modern benlik kavramına zemin hazırlayan öznenin kuruluşunu inceleyerek özne felsefesinin üstesinden gelmeyi denedim."

(**Foucault**, 1997: 76)

"Özne sorunu, nesnelerini geleneksel biçimde özne olarak adlandıran bizatihi bilimlerin varlığı tarafından ortaya atılır ki bu nesne için başka nesnelerin varlığı söz konusuyken, bahsi geçen bilimler "özne felsefelerini" savunanlarınkine taban tabana zıt ön kabüllere angajedirler."

(**Bourdieu**, 2000: 128)

Giriş

Michel Foucault'nun lise yıllarında bir dönem felsefe öğretmenliğini yapmış olan Dom Pierrot genç öğrencisinin felsefeye yönelik ilgisini şu şekilde anlatır: "*Tanıdığım felsefe öğrencilerini iki gruba ayırabilirim: Felsefeyi kendilerine daima bir merak konusu yaparak büyük sistemlerin, büyük eserlerin bilgisini kavramaya yönelenler ile onu daha çok kişisel ve yaşamsal bir kaygı meselesi haline getirenler. Birinciler Descartes ikinciler Pascal ile belirlenir. Foucault ilk kategoriye giriyordu*" (Eribon, 2012: 26). Buna mukabil, Pascal ile olan düşünsel iştirakini ve düşünüre olan minnettarlığını her fırsatta dile getiren Pierre Bourdieu'nün (bkz. *Pascalian Meditations)*, felsefeyi toplumsal yaşamı anlatan ve anlamlandıran derin bir kişisel uğraş olarak kavrayan bu ikinci kategoriye girdiği muhakkak. İkincinin (Pascal) ilkini (Descartes) eleştirdiği gibi, Bourdieu de Foucault'yu zaman zaman eleştirmiş ve iki düşünür arasındaki ilişki en basit haliyle sosyoloji ve felsefe disiplinleri arasında belirgin bir rekabet olarak tanımlanmıştır (Rieger-Ladich, 2010: 109). Nitekim Foucault alternatif bir felsefi üslup ve yöntemi Nietzsche'de bulurken;

* Güney Çeğin, Gürhan Özpolat, **"Tabiiyet ve Simgesel Şiddet Kavramları Üzerinden Foucault ve Bourdieu'yü Birlikte Okumak"**, Praksis Dergisi, Sayı: 42, Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Bourdieu, Weber ve Durkheim'dan türettiği farklı teorik yönelimlere sahip olmuştur (Bourdieu, Schultheis ve Pfeuffer, 2011: 124).

Her ne kadar yöntemde ve amaçta ciddi farklılıklara sahip olsalar da Pierre Bourdieu ile Michel Foucault'nun kültür ve iktidar çözümlemeleri arasında bir hayli derin benzerlikler mevcuttur. Her iki yazarın modern dünyada iktidarın faaliyetleri ve hâkimiyet mekanizmalarının kuruluşuyla hemhal olmaları bir yana hem Foucault hem de Bourdieu araştırma tasarımlarını çoğu kez benzer nesneler üzerine inşa etmişlerdir. Foucault tarihi belgeler vasıtasıyla zamanda/tarihte seyahat ederek, Bourdieu ise toplumsalın derin yapılarını ifşa ederek "tahakküm mekanizmaları"nı ve "simgesel şiddet biçimleri"ni çözümlemişler ve bahsi geçen olgular için çağdaş kavramsallaştırmalar geliştirme hususunda etkili olmuşlardır (Miller, Rowlands ve Tilley, 1995: 14). Foucault, normalleştirme söylemleriyle denetim altına alınan ve disipline edilen uysal bedenlere [*docile bodies*] odaklanırken, Bourdieu simgesel iktidar teorisi ekseninde hâkimiyet ilişkilerinin faillerce doğallaştırılarak nasıl içselleştirildiğine yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda Bourdieu pratiğin nereden geldiğiyle ilgiliyken, Foucault pratiğin ne ürettiğini kendine dert edinir (Certeau, 1984: 58). Öte yandan her ikisi de toplumsalı bir "savaş alanı" olarak kavramsallaştırmıştır ki, Foucault'nun "stratejik olasılıklar sahası" [*field of strategic possibilities*] ile Bourdieu'nün "mümkünler uzamı" [*space of possibles*] arasında veyahut Foucault'daki "iktidar-direniş korelatifi" ile Bourdieu'deki "belirlenim-özgürleşim korelatifi" arasında ciddi benzerlikler bulmamak için herhangi bir neden yoktur. Bunun da ötesinde "habitus" ile "disiplin" (Garcia, 2001: 115; Postill, 2010: 8; Schlosser, 2012: 35-37) ve keza "özneleşme" [*subjectivation*] mefhumları arasındaki paralellikler de dikkate değerdir (Correll, 1996: 19; Hutson, 2010: 30; Veyne, 2010: 104). Bu bağlamda Bourdieu'nün öznelliğin [*subjectivity*] inşa edildiği sürece yönelik daha detaylı bir sosyolojik çözümleme sağlayarak Foucault'yu derinleştirmiş olduğu pekâlâ söylenebilir (Hoy, 2005: 101).

Biz ise bu çalışmada, Foucault'daki "tabiiyet" [*subjection*] ile Bourdieu'deki "simgesel şiddet" mefhumları arasındaki kavramsal sürekliliğin mevcudiyetine yoğunlaşarak her iki düşünürün eserleri ve yaklaşımları arasındaki yakınlıkların bir diğer veçhesini ortaya çıkarmaya çabalayacağız. Bourdieu'nün "simgesel şiddet" mefhumunu tesis ederken *Foucault düşüncesinin* arka planda bir yerde saklı olduğunu ve "şimgesel şiddet" mefhumunun etkin bir biçimde Foucault'nun "tabiiyet" [*subjection*] olarak adlandırdığı süreci kavramın felsefi rezonansının

mevcut dar kalıplarının dışına çıkararak sosyolojik bir evrene yerleştirdiğini, dahası takviye ettiğini öne süreceğiz. Ne Foucault'nun ne de Bourdieu'nün bahsi geçen kavramlar ile ilgili doğrudan kitaplar yazmadıkları ve burada izini sürmeye çalıştığımız rabıtanın her iki düşünürün eserlerinin tamamına yayılmış olan genel bakış açılarını yansıttığından hareketle, amacımız ileride çok daha derinlemesine tartışılacağına emin olduğumuz bir ilişkiden kesit sunmak, dahası Bourdieu· ve Foucault üzerinden yapılacak yeni okumaları cesaretlendirmektir. Kısacası elinizdeki çalışma Foucault ile Bourdieu arasında birincinin insan bilimleri ile arasına mesafe koyması ikincinin ise felsefe ile olan ilişkisini gözden geçirmesiyle sonuçlanan *sessiz diyalog*un[1] bir epizodunun sahnelenmesi, iki düşünürü *tabiiyet-simgesel şiddet hattı* üzerinden bir-arada okuma denemesidir.

İktidarın Bumerang Etkisi: Tabiiyet/Özneleşme Dilemması

Michel Foucault'nun iktidarın herhangi bir toplumda tatbik ediliş şekliyle öncelikli olarak ilgilendiği, alternatif bir iktidar kuramı geliştirdiği ve dolayısıyla iktidar olgusunun çalışmalarının ana fikrini oluşturduğu siyasal ve toplumsal kuramda sıkça söylendi/tartışıldı. Ancak Foucault soybilim [*geneaology*] yönteminin yardımıyla öznenin tarih boyunca söylemsel olarak nasıl kurulduğunu incelemeye çalıştığını ve dolayısıyla çalışmalarının temel amacının özneyi oluşturan/meydana getiren farklı tarihsel pratikleri bir yeniden kavrama çabası olduğunu dile getirmiştir.[2] Bu sebeple, sanılanın aksine, çalışmalarının ana temasını oluşturan olgu iktidar değil özne sorunudur. Öte yandan özne sorununu incelemek için iktidar sorunu ile iştigal ettiğini belirterek özne soruşturmasının iktidar çözümlemesinden ayrı düşünülemeyeceğinin de altını çizmiştir. Zira

---

1 Staf Callewaert, "Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game Philosophy" (2006) adlı makalesinde Michel Foucault'nun Pierre Bourdieu'nün çalışmalarına atıfta bulunduğu tek bir metnini dahi bulamadığını ve dolayısıyla araştırması dâhilinde bu ilişkinin tek yönlü olduğunu belirtir. Tek bir istisna ile bu tespit yerindedir. Georges Canguilhem'in *Le Normal et la Pathologique* (1966) kitabının İngilizce baskısı Foucault'nun takdim yazısı ile yayımlanmıştır. Bu metinde Foucault Bourdieu'nün ismini zikreder. Bahsi geçen referansın bağlamı için bkz. Ökten (2014: 107).

2 "Son yirmi yıl boyunca gerçekleştirdiğim çalışmaların amacı [...] ne iktidar olgusunu analiz etmek ne de böyle bir analizin temellerini detaylandırmaktı. Amacım, bunun yerine, kültürümüzde insanların özneleştirildiği farklı yöntemlerin tarihini yapmaktı" (Foucault, 1982: 777).

Foucault'ya göre özne sözcüğünün her iki anlamı da tabi kılan ve boyun eğdiren bir iktidar vaaz etmektedir: "Denetim ve bağlılık yoluyla başkasına boyun eğen özne"; "bir bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanan özne" (Foucault, 2000: 331).

Foucault *Two Lectures* adlı metninde tabiiyeti [*assujetissement*][3] –kelimenin her iki anlamıyla da– "kendi maddiliğinde, öznelerin bir inşası" olarak kavramayı önerir (Foucault, 1980: 97). Tabiiyet bir iktidar formu olup öznenin dışsal bir otorite tarafından tahakküm altına alındığı süreci betimler. Öte yandan bu iktidar formunu özneyi salt tahakküm altına alan fiziki bir güç olarak tahayyül etmek yanıltıcıdır. Çünkü tabiiyet yalnızca özneleri bastıran, kuşatan, zapt altına alan tek-yönlü bir biçimde yukarıdan aşağıya tatbik edilen bir iktidar kipliğine değil, aynı zamanda –iktidarın nazik ikna mekanizmaları sayesinde– öznelerin içselleştirdikleri ve kendilerini bir iktidar rejimine bağladıkları *gönüllü bir teslim olma* haline işaret eder. Bu sebeple tabiiyet aynı zamanda bir *özne-oluş biçimi*dir ve öznenin boyun eğme potansiyeline içkin durumdadır. Zira iktidarın boyun eğdireceği, tabi kılacağı uysal bir bedenin varlığına ihtiyaç duyduğu gibi, özne de itaat edeceği sesi arar[4] –ki bu bir yönüyle Althusser'in

---

3 Foucault'da "*assujettissement*" kelimesi öznenin etken ve edilgen her iki öznelliğini de kapsayan çifte-değer yüklü bir terimdir (*assujettissement = subjection + subjectivation / tabiiyet + özneleşme)*. Foucault "benlik/kendilik teknolojileri"ni araştırmaya yöneldiği *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildini yayınlamasına değin bu terimin sahip olduğu çifte-değerliği açıktan vurgulamaz. Bunun öncesinde, "iktidar teknolojileri"ni çalıştığı dönemde, yalnızca "*assujettissement*" ve çok daha nadir "*sujétion*" kelimelerini kullanır ki bu iki kelime Fransızcada birbirlerinin yerine kullanılabilen kelimelerdir: "*Sujétion*" isim olan "*sujet*" [*subject/özne*] den türetilirken, "*assujettissement*" eylem olan "*assujettir*" [*to subject/tabi kılmak*] den türetilir, ayrıca "*assujettir*"nin kendisi de "*suget*"den türetilir. Ayrıntı için bkz. Kelly (2009: 87-88). Öte yandan, bu iki sözcük İngilizcedeki "boyun eğdirme" anlamında kullanılan "*subjugation*" kelimesi ile de benzer çağrışımlara sahiptir ve yaygın olarak öznenin maruz kaldığı bir özneleşme sürecine işaret eder (özne yapmak/özneleştirmek). Bu sebeple kelimenin etkin felsefi ve dilbilgisel anlamı [etken özneleşme] akla çoğu zaman ikincileyin gelir. Foucault'da öznenin sadece kurulan/inşa edilen değil fakat kendini de inşa eden, etkin bir eyleyici olduğunu göz ardı etmeyerek terimin daha ziyade *Hapishanenin Doğuşu*'nda alımlandığı bu birinci anlamına odaklanarak tabiiyeti [*subjection*] bir iktidar kipi fakat aynı zamanda iktidar etkisi altında gerçekleşen bir tür "*edilgen özneleşme*" olarak ele alıp irdeliyoruz.

4 Bu ifade kendi içinde birtakım tehlikeyi de barındırır. Sözgelimi, Bourdieu'nün işaret ettiği üzere *"fail üzerine empoze edilen durumu neden arzular"* gibi skolastik bir tartışmaya sebebiyet verebilir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 167). Bu tarz bir tehlikeden kaçınmak için Dreyfus ve Rabinow'un Foucault ile yaptıkları kişisel bir sohbetten aktardıkları şu cümleyi akılda tutmak faydalı olacaktır: "*İnsanlar ne*

"çağırma/seslenme metaforu"nda öznenin neden yasanın sesine kulak verdiğinin de yanıtıdır: Beden bağımsız bir maddilik/gerçeklik değildir.[5]

Özne iktidar ile karşılaştığı ilk anda kendini ontolojik bir açmazın içinde bulur, özneleşebilmek için iktidar ile iş birliğine zorlanır. Özne iktidarın yarattığı *bumerang etkisi*'nin altındadır, fırlatıldıkça iktidara gerisin geri döner[6]: Tabi olduğu için özneleşir ve özne olduğu için de tabi olur. Paradoksal bir biçimde tabiiyet öznenin özne-oluşunun ön koşuludur. İktidarın hem hedefi hem aracı hem de sonucu konumunda olduğundan, özne nesneleştiği bir tür *edilgen özneleşme* yaşar. Fakat bu edilgenlik öznenin kendi üzerinde işler hale getirdiği tabiiyet ekonomisinin öznenin öznelliğini açığa çıkardığı ölçüde öznenin de kendi öznelliğinin üretimine bizzat katkıda bulunduğu bir çeşit *eyleyici eylemsizlik*, yani etkin bir edilgenliktir.[7] Foucault'ya göre:

> *"Gerçek bir tabiiyet simgesel bir ilişkiden doğar.* [...] Bir görünürlük sahasına tabi kılınan ve bunu bilen kişi, *iktidarın zorlamalarını üzerine almaktadır; onları kendi üzerinde kendiliğinden işler hale getirmektedir; eş anlı olarak iki rolünü de oynadığı iktidar ilişkisini içine kazımaktadır; kendi tabiiyetinin ilkesi haline gelmektedir* (Foucault, 1995: 202; *vurgu bize ait*)."

Bu *tabiiyet/özneleşme çemberi* sürekli bir biçimde öznenin iktidara simgesel boyun eğişi ile açılır-kapanır. Dolayısıyla Bourdieu'nün simgesel iktidar ile toplumsal fail arasında varsaydığı ontolojik "suç ortaklığı" [*complicity*] Foucault'nun çözümlemesinde özne ile iktidar arasında da örtülü bir şekilde mevcuttur. Foucault boyun eğen öznenin iktidar ile giriştiği suç ortaklığını üstü kapalı bir biçimde ifşa eder ve iktidarın tanımının genişletilmesine yönelik bir hamlede bulunur. Ancak Foucault

---

yaptıklarını bilirler; yaptıklarını neden yaptıklarını sıklıkla bilirler, fakat bilmedikleri yaptıklarının ne yaptığıdır" (Dreyfus ve Rabinow, 1983: 187). Bu ifadeyi tabiiyet üzerinden düşündüğümüzde karşılaşacağımız durum aşağı yukarı şöyledir: Özneler bir iktidar rejimine tabi olduklarını bilirler, tabi olmalarının nedenlerini de genellikle bilirler, ancak bilmedikleri tabi olmalarının nelere sebebiyet verdiğidir.

5 Bourdieu'nün sözcükleriyle ifade edersek "beden farklı aracılar vasıtasıyla kendi üretim koşullarına bağlı olan toplumsal bir üründür" (Bourdieu, 2014: 84).

6 Judith Butler'dan esinlenerek yarattığımız bir metafor olduğunu belirtelim: "Özne kendine dönen iktidarın kipidir; özne geri tepen iktidarın neticesidir" (Butler, 1997: 6).

7 Bu cümlenin Bourdieu'deki muadili ise şu şekildedir: "Toplumsal failler – belirlenimciliklere tabi olduklarında bile– onları belirleyen şeylerin onları belirledikleri ölçüde onları belirleyen şeyleri yapılandıran etkinliğin üretimine katkıda bulunan bilen faillerdir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 167-168).

bireylerin öznelliklerini belirleyen ve onları belli tahakküm biçimlerine boyun eğdirten, kısaca "özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri"ni (Foucault, 1988: 18) araştırmakla bu tarz bir formülasyondaki "müphemlilik" [*ambivalence*] halini saptasa da Judith Butler'ın dikkat çektiği üzere, öznenin nasıl "tabi kılınarak" [*subordination*] inşa edildiğine dair *özel mekanizmaları* açıklamadan bırakır: İktidarın hem tabi kılma hem de özneleştirme biçiminde işlettiği bu paradoksal "çifte-değerlik" [*double valence*] yeterince izah edilmez (Butler, 1997: 2).

Butler, Foucault'nun eksik bıraktığı bu problematiği etkili bir şekilde psikanalizin sahnesine çekerek tamamlamaya çalışır. Bu bağlamda Foucaultcu tabiiyet önermeleri psikanalitik değerleri çerçevesinde ele alınıp işlenir.[8] Velhasıl, Foucault'nun tabiiyet çözümlemesinde öznelliğin oluşumunun/inşasının sadece psikanalizine değil, özne ve iktidar arasında oluşan bu çift-yönlü toplumsal ilişkinin cisimleştiği *corpus'un sosyolojisine* de girişilmemiştir.[9] Foucault iktidarın kaba şiddet kullanmadan bedeni saran, uysallaştıran, disipline eden nazik tertibat[lar]ından bahsederken dahi bireylerin tabi kılındıkları/özneleştirildikleri ve eş anlı bir şekilde kendilerini iktidara bağlayarak kendi öznelliklerini nesneleştirdikleri farklı yöntemlerin soruşturmasını, toplumsal uzamı –tamamıyla olmasa da– es geçerek, "felsefenin soyut alanı" ile sınırlar.[10] Bourdieu tam da bu noktadan

---

8 Mark Kelly, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (1997) kitabına atfen Judith Butler'ı tabiiyet [*subjection*] ve özneleşme [*subjectivation*] mefhumlarını ayrım gözetmeksizin birbirlerinin yerine kullanarak Foucault'nun yanlış-yorumlanmasına sebebiyet verdiği için eleştirir (Kelly, 2009: 88-89). Kelly'nin iddiasının aksine Butler "*assujettissement*" teriminin her iki anlamının da gayet farkındadır ki daha erken tarihli bir kitabında terimin çifte-anlamını da vurgular. Butler'a göre (1993: 34) "*assujettissement* salt bir tabi kılma [*subordination*] değil fakat bir güvence altına alma ve korumadır; özneyi yerine yerleştirmedir, özneleşmedir [*subjectivation*]".

9 Burada olası bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına bir hususu netleştirmekte fayda var. Henri Lefebvre'nin (1982: 22) Marx'ta genel bir toplumsal ilişki kuramı olmadığına yönelik tespiti sanıyoruz ki Foucault için de ziyadesiyle geçerlidir. Bu tespitten hareketle Foucault'nun da Marx gibi, bir sosyolog olmadığını; lakin, eserlerini tüm yönleriyle hesaba katacak olursak, düşüncesinde bir sosyoloji olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira Foucault'nun çözümlemeleri de son kertede topluma ve toplumsalın işleyiş mekanizmalarına ilişkindir. Ne var ki, Foucault, belki, toplumsal kategorisine duyduğu derin kuşkudan; belki de toplumsalın bütüncül bir kuramını ortaya koyacak "kuramsal bir totoloji"nin içine hapsolma korkusundan olacak, sosyolojik çözümlemenin temel ilkelerini ortaya koyan dört başı mamur bir metni hiçbir zaman kaleme almamıştır (Tekelioğlu, 2003: 11).

10 Bu noktada, Foucault'nun, bilhassa *Hapishanenin Doğuşu*'nda, kelimenin gerçek manasıyla, kanlı canlı bir tarih anlattığı (bkz. Damiens'nin infaz sahnesi), hatta

hareketle mezkûr sorunu felsefenin soyut alanından "sosyolojinin somut sahası"na çekerek, Foucault'nun tabiiyet mefhumunu geliştirir ki, bu inşaatın merkezi nosyonu simgesel şiddet mefhumudur.

Tabiiyetin Maskelenmiş Formu: Simgesel Tahakküm/Şiddet

Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımında –Ernst Cassirer'den mülhem olmak üzere– "sembolik formlar" hem toplumsal hiyerarşileri oluşturan hem de onları sürdüren kaynaklardır. Saussure'ün etkisi altında simgesel süreç ve sistemlerin temel mantığının, ikili karşıtlıklar biçiminde farklılıklar/ayrımlar inşa etmek olduğunu söyleyen Bourdieu için simgesel sistemler, içerme ve dışlama mantığı üzerine kurulu sınıflandırma sistemleridir: Ender/yaygın; iyi/kötü; eril/dişil; seçkin/bayağı gibi. Bu temel ikili ayrımlar tüm bilişsel etkinliklerimizin kökeninde yatan "primitive sınıflandırmalar" olarak işlev görürler (Swartz, 2011: 123). Bourdieu'nün sözleriyle bu "karşıtlıklar ağı, kabul edilegelen tüm sıradanlıkların matrisidir, çünkü arkalarında toplumsal düzenin tamamı yatar" (Bourdieu, 1984: 468). Ne var ki "sıradan dilin içerdiği, yarı kodifiye edilmiş bu karşıtlıklar" nihayetinde daha temel bir zıtlığa bağlanır: "Egemen/tabi ikiliği karşıtlığına". Bilişsel süreçler vasıtasıyla inşa edilen ikili ayrımlar, toplumsal gerçekliği dolaysız biçimde

---

soybilim adı altında bir tür tarihsel sosyoloji yaptığına dair –ilk bakışta haklılık payı var gibi görünen– bir itiraz gelebilir. Fakat, biz, bu ve benzeri iddia sahiplerinin, Foucault'nun başta siyaset felsefesi ve sosyoloji disiplinlerine olan asıl katkısının ne olduğunu idrak etme hususunda zorlandıkları kanaatindeyiz. Foucault'nun katkısının özgünlüğü, kanımızca, iktidarın ne olduğu sorusundan ziyade nasıl işlediği sorusuna yanıt araması, bunu yaparken de iktidarın pozitif yönlerini hesaba katan yeni bir soruşturma alanı açmasıdır. Ancak, Foucault bu soruşturmayı yaparken "söylem alanı" olarak belirlediği sahanın dışına çıkmayı kati surette reddetmiştir. İktidar üzerine uzayıp giden ve sayfalarca süren yenilikçi yaklaşımına rağmen, iktidarı d inamik bir toplumsal gerçeklik olarak kavramsallaştırmamıştır: "O sadece iktidarın tatbik edilişinin oldukça marjinal usulleri hakkında ve iktidarın bir söylem olarak görünümü hakkında yazmıştır. [...] Söylemediği şey, egemen söylemlerin, usullerin ve teknolojilerin [toplumsal] eylemin gerçek davranış biçimini [nasıl] yönlendirdiğidir" (Callewaert, 2006: 91). Bu sebeple, Foucault, simgesel boyutu içinde şiddeti tüm yönleriyle dikkate almadığından ve son tahlilde "gerçek toplumsal pratiğin tarihi"ni çalışmak için gerekli araçlara da sahip olmadığından (bu tür bir araştırmaya niyeti de olmadığından); felsefe ve düşünce tarihi araçlarının izin verdiği ölçüde, "soyut" ve "idealist" kalan bilgi ve iktidar üzerine eleştirel bir söylem zemininde çalışmıştır (Bourdieu, 1996: 198; Callewaert, 2006: 91-92).

yansıtmadığından [*Durkheim'dan ayrılan yan*] temelde keyfi oluşumlardır. Bourdieu için tüm kültürel sistemler, temelde belirli grupların etkinliklerinden ve çıkarlarından doğan tarihsel bir inşa olup, gruplar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerini meşrulaştırmaktadır (detaylı bir tartışma için bkz. Bourdieu ve Passeron, 1990: 4-68).

Ancak Bourdieu'ye göre simgesel sistemler keyfi inşalar olsa da toplumsal sonuçları açısından hiç de keyfi değildir. Bourdieu karşıtlığa dayalı ilişkilere ağırlık veren yapısalcı mantığın, salt dil gibi (Saussure), mit gibi (Levi-Strauss), söylem gibi (Foucault) simgesel sistemler için değil, toplumsal ilişkiler için de geçerli olduğunu öne sürer. Yapısalcı göstergebilim de Durkheimcı "kolektif temsiller" kavramı da zımni bir konsensüs teorisi içermektedir. Oysa bu ayrımlar, dünyayı algılamamızı ve ona anlamlı bir düzen vermemizi sağlayan sınıflandırma merceklerine dönüştüğünden *simgesel tahakküm* hem kavramsal hem de toplumsal ayrımcılık yapma eyleminin arka planı haline gelir. Simgesel iktidar "*bu iktidarı kullananlar ile ona maruz kalanlar arasındaki belirli bir ilişki içinde ve bu ilişki tarafından"* tanımlanır; yani, "tam da inancın üretildiği ve yeniden üretildiği alanın yapısı içinde tanımlanır" (Swartz, 2011: 125-126). İşte bu noktada Bourdieu tahakküm ilişkilerinin ekonomisini açığa çıkaracak ve belki de onun en özgün kavramlarından biri olan simgesel şiddet mefhumunu devreye sokar ki, bu kavram simgesel tahakküm kavramının hem tamamlayıcısı hem de manivelasıdır.

Mezkûr ikiliklerin tahakküm ilişkileri içinde cisimleşmesinin bir tezahürü olan simgesel şiddet kavramının alâmetifarikası her şeyden önce "*meşruiyet temsillerinin, iktidarın kullanılmasındaki ve sürdürülmesindeki*" katkısıyla ilintilidir. Bourdieu'ye göre iktidar pratiği her durumda bir biçimde meşrulaştırmaya gereksinim duyar. Meşruiyet iktidar ilişkilerinin çimentosu olup tahakküm kurmanın en önemli vasıtasıdır. Bu bağlamda simgesel şiddet, ezilenlerin ezilme koşullarını nasıl meşru gördüklerini vurgular. Simgesel tahakküm hem tahakküm kuranın hem de tahakküme uğrayanın rızasını sağlayan bir meşrulaştırma gücü olarak işlerken, simgesel şiddet "toplumsal bir fail üzerinde failin suç ortaklığı ile tatbik edilen bir şiddettir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 167). Dolayısıyla simgesel iktidar "dünya kuran iktidar"dır. Simgesel şiddet ise

> "Doğrudan bedenler üzerinde ve herhangi bir fiziksel kuvvet olmadan uygulanan neredeyse büyülü bir güç biçimidir; fakat bu büyü yalnızca bedenin derinliklerine su pınarları gibi gömülü bulunan yatkınlıklardan kaynağını alarak işleyebilir (Bourdieu, 2014: 54)."

Dolayısıyla bu sinsi şiddet biçimi, tahakkümün ezilenlerin aktif iştiraki sayesinde kalıcılaştırılmasına tekabül eder. Bu yüzden tahakkümü dışsal tazyik olarak telakki eden düşüncelerden koparak, Bourdieu bizi zalimin idealize edilişinden tutun da kişinin kendine dönük daimî aşağılamalarına değin pek çok içsel etkinliği soruşturmaya davet eder.

Burada gündeme getirilmesi gereken diğer bir kilit terim de "yanlış-tanıma"dır (*méconnaissance/misrecognition*). İktidar kullanımı temeldeki keyfi niteliğinin "yanlış tanınması"na yol açacak bir haklılaştırmayı gerektirir [*Çıkarların inkârı*]. Simgesel sermaye de bu bağlamda "inkâr edilmiş sermaye"dir. Temelde yatan çıkara dayalı ilişkileri, çıkarsız uğraşlar kisvesine büründürür (Bourdieu ve Eagleton, 2012).

Bourdieu ile Foucault'yu buluşturacak, daha doğrusu birisinden devşirdiğimiz problematiği diğeri ile diyaloga sokarak kuvvetlendireceğimiz merkezî mesele işte tam da bu noktada karşımıza çıkmaktadır: Simgesel tahakkümün bileşeni olan simgesel şiddet pratikleri ile "yanlış-tanıma" adı verilen "çarpık idrak ediş hali", kişisel ve kolektif özerklik önündeki en büyük engeli, yani bilinmemesiyle bir yasaya tahvil olmuş *belirlenimler dizisini* tesis etmektedir. Velhasıl, Bourdieu'nün pek çok mülakatında dile getirdiği üzere bilinmeyen yasa bir kaderdir bilinen bir yasa ise bir "özgürlük imkânı" (Bourdieu, 2016: 55).

Kesişim Noktası: Yasa/Gizli Sistem

Bourdieu'nün "bedenin en derin katmanına kazınan yasalar" ile Foucault'nun "kendimizi mahkûmları halinde bulduğumuz gizli sistemler" arasındaki rabıtayı öne çıkararak devam edelim o halde: *Yapısalcılığın kelime dağarcığından bir hayli etkilenmiş bu iki düşünür yasa ve sistem ile neyi kastetmektedir?*[11] Bunun en temelde "gerçekliği kurma/yapılandırma

11 Bourdieu "Social Space and Symbolic Power" (Bourdieu, 1989: 14) adlı makalesinde çalışmalarını eğer iki sözcük ile ifade etmek gerekseydi "yapısalcı inşacılık" [*structuralist constructivism*] ya da "inşacı yapısalcılık" [*constructivist structuralism*] kavramlarının uygun olacağını belirtir. Fakat kendi yapısalcılığının Saussurre ve Levi-Strauss geleneğinin yapısalcılığından oldukça farklı olduğunu da şerh düşer. Bourdieu'nün inşacı yapısalcılığında hem toplumsal fail hem de yapı karşılıklı olarak birbirlerini kuran dinamik bir ilişki içerisindedir. Bir başka deyişle, Bourdieu yapı ve faili hem kurulan/inşa edilen [*constituted*] hem de kuran/inşa eden [*constitutive*] bir pratik olarak kavrar. Arkeolojik yöntemi kullandığı çalışmaları sebebiyle –özellikle *Kelimeler ve Şeyler*– Foucault da çağdaşları tarafından sıkça

iktidarı" olduğu söylenebilir. Üstelik bu iktidar Bourdieu'nün ifadesiyle dünya algısını, sözcük ve ifadeleri, inancı kuran bir pratik olarak "neredeyse sihirli bir güç"tür (detaylı bir tartışma için bkz. Bourdieu, 1991). Bu yasa/gizli sistem kendisini sürekli kılmak ve meşrulaştırmak için bütün iktidarlar gibi şiddete başvurur ve başarısı kendi mekanizmasını ne ölçüde kamufle edebildiğiyle doğru orantılıdır (bkz. Foucault, 1978: 86; Bourdieu ve Passeron 1990: 4). Dolayısıyla Foucault'nun tabiiyet çözümlemesi Bourdieu'nün simgesel şiddet kavramı ile yakından ilintilidir, zira şiddet, her ikisine göre de bedenden çok daha fazlasına yöneliktir. Spinoza'nın açıkça tespit ettiği, Foucault'nun yeniden keşfettiği ve Bourdieu'nün somutlaştırıp gösterdiği gibi *iktidar ruh[lar]a yöneldiğinde şiddet uygular*. Bu büyülü güç bedeni ruhun içine hapsederek uysallaştırır. Ve artık beden ruhun değil, "ruh bedenin hapishanesidir" (Foucault, 1995: 30).

Claudio Colaguori'nin vurguladığı gibi "simgesel şiddet, büyük ölçüde, gönüllü teslimiyet (tabiiyetin somut örneği ya da Foucault'nun '*uysallık*' olarak adlandırdığı olgu) yoluyla işler" (2010: 396). Öte yandan simgesel şiddet faillerin topyekûn yani bedenen, bilişsel, zorla veya aldatılarak maruz kaldığı tahakküm ilişkilerinin ekonomisini yansıtan bir mefhum olduğundan Foucault'nun tertibat [*dispositif*] kavramıyla da ciddi benzerlikler gösterir. Gelgelelim Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, cezalardaki sertliğin yumuşaması ile sonuçlanan ve bedene azap veren şiddetin ruha yönelen nazik bir şiddet ile yer değiştirdiği geçişi saptasa da ruha yönelen şiddetin tespiti problemin mantığını belirlemeyi geçmez. Yüzeyin altında gizlenmiş, toplumsal yaşamın en derinlerine nüfuz eden iktidar ilişkilerini ve tahakküm mekanizmalarını yani "kültürel bilinçdışı"nı görünür kılmak istese de şiddetin toplumsal uzamda nasıl tecessüm ettiğinin yanıtı Foucault'da net değildir:

> "Foucault basitleştirici bir toplumsal baskı görüşünü disiplin olarak yani dışarıdan beden üzerine uygulanan baskı olarak sunar. Özellikle *Disiplin*

---

yapısalcı düşünce ile ilişkilendirilmiştir. Sözgelimi, Jean Piaget (2002: 404) Foucault'nun yapısalcılığı için "yapısız bir yapısalcılık" diyecek kadar ileri gitmiştir. Ancak Foucault'nun arkeolojisi de Bourdieu'nün inşacı yapısalcığı yahut yapısalcı inşacılığı gibi, Saussurrecü ve Levi-Straussçı anlamıyla sınıflandırmacı [*taxonomic*] yapısalcılıktan oldukça farklıdır. Foucault her ne kadar, Bourdieu gibi, 1960'lar Fransa'sının en önde gelen düşünce akımı olarak öne çıkan yapısalcılığın sözcük haznesinden bir hayli etkilenmiş de olsa, arkeolojik yöntemi hiçbir zaman dilbilimsel imkân durumlarına indirgememiş, yapıların içinde saklı, sözüm ona, derin anlamlar aramamıştır. Temel olarak Bourdiue'nün satır aralarında da Foucault'nun yapısalcılık ile ilişkisine yoğunlaşan kısa bir inceleme yazısı için ayrıca bkz. Calhoun (1996).

> *ve Ceza*'da (1975) işkenceden kapatmaya, kaba şiddetten gözetim ve özne hakkında bilgi toplamaya dayanan yumuşak bir şiddete geçişi vurguladığının gayet farkındayım. Fakat bu ve benzeri çözümlemeler dışsal disiplin ve baskının ötesine geçmez; Foucault, nazik şiddetten doğan ve onu mümkün kılan, dünyanın yapılarının içselleştirilmesinden kaynaklanan bilişsel algı, beğeni ve eylem şemalarının öğrenilmesi sürecini önemsemez. Kısaca, habitus kavramı altında ele aldığım her şeyden yoksun olduğu için Foucault [...] beden ve zihnin dünyayla ön-düşünümsel uzlaşısı ve inanç aracılığıyla işleyen tahakkümün gizli türlerini izah edemez (Bourdieu ve Wacquant, 1993: 34)."

Bourdieu, tam da bu noktada, tahakkümü disiplin ve terbiye etme dolayımında soruşturan Foucault'dan, "öznel yapıların nesnel yapılara bilinçaltındaki yanlış-tanıma ile uyarlanması" olarak formüle ettiği bir simgesel şiddet kuramı ile ayrılır (2008: 191*, ayrıca bkz. Bourdieu ve Eagleton 2012: 270). Böylelikle çubuğu eşitsizlik yapılarını meşrulaştıran ve böylece sağlamlaştıran bir anlamlar sisteminin kendisini nasıl dayattığına bükerek, "toplumsal bilinçdışının tarihsel arkeolojisi"ni yapar. Dahası Foucault'nun tabiiyet mefhumuna "meşruluk" ve "doğallaştırma" nosyonlarını aşılar. Bourdieu'nün belirttiği gibi simgesel tahakküm ona maruz olanların katkısı olmadan icra edilemez. Ve egemen ile tabi kılınanlar arasındaki bu asimetrik etkileşim sonucunda tabi olan kendi durumuna dair alternatifleri "düşünemez" hale getirilmiştir (Doxa'nın nüfuzu).

Simgesel şiddet gücünü toplumsal düzenin sürdürülmesine katkıda bulunan öznellik biçimlerinin en derin katmanlarına sirayet etmiş olduğu gerçeğinden alır: "Foucault'nun açıkça belirttiği gibi, öznellik bir tür iktidar düzenine tabi olmak anlamına gelir. Ve simgesel şiddet toplumsal baskıyı yeniden üreten bir düzen vasıtasıyla toplumsal olarak düzenlenmiş bir öznellikten bahsetmenin yollarından biridir" (Colaguori, 2010: 395-6). Simgesel iktidar, tabiiyetin [*subjection*] kılık değiştirmiş özel bir biçimidir dahi denebilir (Garcia, 2001: 114). Her iki isim de bu bağlamda, "aydınlanmacı ideolojik mistifikasyon fikri"nden[12] daha derinlerde işleyen

---

12 Gerek Foucault gerekse Bourdieu'nün klasik Marksist terminolojideki, bilhassa Althusser ve Gramsci'deki, "ideoloji" kavramına şüphe ile yaklaşmalarının ve bu kavramı "söylem" ve "simgesel şiddet" kavramları ile ikame etmelerinin altında ideoloji kavramın sahip olduğu birtakım ciddi sorunların yattığı söylenebilir. bkz. Foucault (1980: 118); Bourdieu ve Eagleton (2012: 265-268). Biz burada yer müsaade etmediği için bu sorunlara tek tek değinmeyecek; Foucault'nun Marksist ideoloji eleştirisine yoğunlaşan Işık'ın (2011) ve Bourdieu'nün şerhleri üzerinden

ve insanların dünyayı algılayışlarında etkili olan hukuk, zaman, mekân gibi kategorilere ve bu kategorilerin içselleştirilme süreçlerine bakarlar (Fowler, 1997: 92). Foucault'da özne "bilme, tasnifleme, bastırma" mekanizmalarınca dizayn edilen, ancak kendisinin disipline edildiğinin farkında olmayan, hatta özgür olduğunu düşünen bir öznedir. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda –Nietzsche'den mülhem dışsal otoritelerden özgürleşmenin özneyi özgürlüğe taşımak için yeterli olmayışının ıstıraplı farkındalığını vurgulayarak– belirttiği gibi: Bilimsel söylemlerle özgürleşmeye davet edilen özne paradoksal bir biçimde kendini kendinden daha derin bir tabiiyetin içinde bulur (Foucault, 1995: 30). Bourdieu'de ise Foucaultcu bilgi/iktidar rabıtası gündelik hayatta bireyler üzerinde simgesel şiddet uygulayan bir "*méconnaissance*" [*misrecognition/yanlış-tanıma*] olarak tanımlanır (Yoon, 2001: 244). Yani modern özne içinde bulunduğu bilme biçimleri ve bilgi dağarcıkları aracılığıyla özgürleşmekte olduğuna inanır, daha doğrusu inandırılır. Bourdieu'de failin boyun eğmişliğinden ötürü nasıl maruz kaldığını bilemediği ve bedenselleştirdiği şiddet biçimi olan simgesel şiddet bu noktada Foucault'nun "uysal beden"inin bir benzeridir.

Sonuç Yerine

Eksiksiz bir analiz sunma iddiası taşımayan metnimizi şu iddialarla sonlandırmak sanırız ki faydalı olacak. Zira aşağıdaki tartışılmaya açık tezler hem yazıdaki temel izlekleri kısa yoldan aktarmaya çalışmakta hem de bu minvalde çalışacaklara Bourdieu-Foucault sentezi için yeni rotalar sunmaktadır.

[1] İlk kısımda detaylandırdığımız Foucault'daki *tabiiyet/özneleşme çemberi*nin, öznenin iktidara simgesel boyun eğişi ile olan bağıntısı (tahakküm ilişkilerine aracılık etmede öznenin rolü), Bourdieu'nün simgesel tahakküm analiziyle (toplumsal failin failliğini ortaya çıkaran tahakküm ilişkilerine aktif iştiraki) ciddi yakınsamalar barındırmaktadır. Özneyi nesne kılan iktidar teknolojileri habitusu biçimlendiren yapısal konfigürasyonlardan çok da uzakta kavramsallaştırmalar değildir. İlle de bir fark varsa, bunun, birinin söylemsel düzeyde yakaladığını diğerinin determinist mekanizmalar üzerinden ifşa etmesi olabilir. *Olası sentez* bu noktada beden sosyolojisi

---

ideoloji mefhumunun yaşadığı kavramsal erozyona ilişkin bir eleştiri kaleme alan Çeğin ve Arlı'nın (2004) metinlerini hatırlatmakla yetineceğiz.

ile iştigal edenler açısından da önem arz edebilir. Bedenin ruh tarafından gaspını analiz edecek sosyal bilimciler için iki düşünür de şundan dolayı elzemdir: *Biri yarayı sakat kılınmış ruhlarda, diğeriyse bedenin siyasal haritasında açığa çıkarmayı hedeflemiştir.*

[2] Dolayısıyla Foucault'nun "özne/iktidar rabıtası"na yönelik çözümlemeleri Bourdieu'nün simgesel şiddet teorisi ile irtibatlandırılarak kuvvetlendirilebilir ki, bu sentezin asli meramı, her iki düşünürde de "normatif direniş teorisi" olmadığı, bu yüzden iki düşünürün de "kötümser" bir ideolojinin inhisarında olduklarına (Taylor, 1984; Habermas, 1987; Fraser, 1989; Žižek, 1999 / Jenkins, 1982; Lamont, 1989; Robbins, 1993; Leledakis, 1999) ilişkin zayıf düşünceyi ıskartaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bourgois ve Schonberg'in söyledikleri gibi "Bourdieu'nün yanlış-tanıma ve simgesel şiddet kavramlarını Foucault'nun bilgi/iktidar rabıtası ile ilgili içgörülerine uygulamak siyasal tartışmalarının ve müdahalelerin sıklıkla geniş ölçekli yapısal iktidar vektörlerini gizemli hale getirdiği gerçeğine karşı bizi uyarır" (2009: 297). Kaldı ki, Bourdieu'nün kavramsal repertuarında simgesel tahakküm biçimlerinin eylemlerimizi her daim evcilleştirdiğine dair karamsar bir argüman bulmak mümkün değildir. Foucault (1988: 10) ise zaten insanlara, kendilerini sandıklarından daha özgür olduklarını göstermeyi denemiştir.

[3] Bir evvelki iddiamız, doğal olarak, bizi her iki düşünürde de hem tabiiyete hem de simgesel şiddete karşı toplumsal faillerin ellerine silahlar verecek donanımların olduğu fikrine götürecektir. Bu silahın Bourdieu'de (neyi icra ettiğimizi keşfetmek) özgürleştirici bir araç olarak *sosyoloji disiplini*,[13] Foucault'daysa (olduğumuz şeyi reddetmek) *özgürlük etiği* olduğunu iddia ediyoruz. Elbette, bu tez bir başka yazının konusu. Ama kısaca şunu hatırlatmakta fayda var: James W. Bernauer'ın (2005: 29-30) Foucault'da tespit ettiği üçlü, "iknadan ziyade tahrik etmek, bir firar arzusu doğurtmak ile izleyiciye güç musallat etmek" ile Bourdieu'deki (2016: 11-22) –Francis Ponge'dan mülhem– "başkalarına kendi retoriğini kurma gücünü aşılamak" arasındaki dolayımın ciddi politik tezahürleri olabilir.

---

13 Bourdieu'ye göre sosyoloji, toplumsal düzenin devamlılığını sağlayan "simgesel düzen"in toplumsal failler üzerinde tahakküm kurmasına olanak sağlayan derin toplumsal mekanizmaları görünür kılan ve failleri kendilerini savunmaları için öz-savunma araçları ile donatan bir tür dövüş sanatıdır. bkz. Bourdieu ve Carles (2001).

KAYNAKÇA

BERNAUER, J.W. (2005) *Foucault'nun Özgürlük Serüveni: Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOURDİEU, P. (1989) "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1): 14-25.

BOURDİEU, P. (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard Universty Press.

BOURDİEU, P. (1996) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

BOURDİEU, P. (2000) *Pascalian Meditations*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

BOURDİEU, P. (2008) *The Bachelors' Ball: The Crisis of Peasant Society in Béarn*, Chicago: University of Chicago Press.

BOURDİEU, P. (2014) *Eril Tahakküm*, çev. B. Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayınları.

BOURDİEU, P. (2016) *Sosyoloji Meseleleri*, çev. F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin ve A. Sümer, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDİEU, P. ve Carles, P. (2001) *La Sociologie est un sport de combat* [France], C-P Productions.

BOURDİEU, P. ve Eagleton, T. (2012) "Doxa and Common Life: An Interview", Žižek, S. (der.), *Mapping Ideology* içinde, London: Verso, 265-277.

BOURDİEU, P. ve Passeron, J. (1990) *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage.

BOURDİEU, P. ve Wacquant, L. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

BOURDİEU, P. ve Wacquant, L. (1993) "From Ruling Class to Field of Power: An Interview with Pierre Bourdieu on La Noblesse d'Etat", *Theory, Culture & Society*, 10 (3): 19-44.

BOURDİEU, P., Schultheis, F. ve Pfeuffer, A. (2011) "With Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu", Susen, S. ve Turner, B. (der.), *The Legacy of Pierre Bourdieu* içinde, London: Anthem Press, 111-124.

BOURGOİS, P. ve Schonberg, J. (2009) *Righteous Dopefiend: Homeless Heroin Addicts*, Berkeley: University of California Press.

BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge.

BUTLER, J. (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Calhoun, C. (1996) "A Different Poststructuralism", *Contemporary Sociology*, 25 (3): 302-305.

CALLEWAERT, S. (2006) "Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy", *Theory, Culture & Society*, 23 (6): 73-98.

CANGUİLHEM, G. (1991) *The Normal and the Pathological*, New York: Zone Books.

CERTEAU, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

COLAGUORİ, C. (2010) "Symbolic Violence and the Violation of Human Rights: Continuing the Sociological Critique of Domination", *International Journal of Criminology and Sociological Theory*, Vol. 3, 388-400.

CORRELL, B. (1996) *The End of Conduct: Grobianus and the Renaissance Text of the Subject*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

ÇEĞİN, G. ve Arlı, A. (2004) "İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri", *Doğu Batı*, 163-181.

DREYFUS, H. ve Rabinow, P. (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

ERİBON, D. (2013) *Michel Foucault*, çev. Ş. Çiltaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, M. (1978) *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-77*, New York: Pantheon Books.

FOUCAULT, M. (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books.

FOUCAULT, M. (1982) "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, 777-795.

FOUCAULT, M. (1997) *The Politics of Truth*, Los Angeles, CA: Semiotext(e).

FOUCAULT, M. (2000) *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 3*, London: Allen Lane.

FOUCAULT, M., Martin, L., Gutman, H. ve Hutton, P. (1988) *Technologies of the Self*. Amherst: University of Massachusetts Press.

FOWLER, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage.

FRASER, N. (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

GARCİA, J. (2001) "*Scientia Potestas Est*-Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault", *Neohelicon*, 119 (1): 109-121.

HABERMAS, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge: MIT Press.

HOY, D. (2004) *Critical Resistance*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

HUTSON, S. (2010) *Dwelling, Identity, and the Maya*, Lanham: AltaMira Press.

IŞIK, S. (2011) "Foucault'nun Marksist Tarih, İktidar ve İdeoloji Eleştirisi", *Birey ve Toplum*, 1 (1): 131-158.

JENKİNS, R. (1982) "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", *Sociology*, 16 (2): 270-281.

KELLY, M. (2009) *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge.

LAMONT, M. (1989) "Slipping the World Back In: Bourdieu on Heidegger", *Contemporary Sociology*, 18 (5): 781-783.

LEFEBVRE, H. (1968) *The Sociology of Marx*, New York: Columbia University Press.

LELEDAKİS, K. (1999) *Toplum ve Bilinçdışı: Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MİLLER, D., Rowlands, M. ve Tilley, C. (1995) *Domination and Resistance*. London: Routledge.

ÖKTEN, N. (2014) "Sartre'a Karşı? Foucault ve Bourdieu'de Düşünme ve Entelektüelin Siyasal Sorumluluğu", *Mülkiye Dergisi*, 38 (2): 93-112.

PİAGET, J. (2002) "Structuralism without Structures", Smart, B. (der.), *Michel Foucault 1: Critical Assessments*, içinde, London. Routhledge.

POSTİLL, J. (2010) "Introduction: Theorising Media and Practice", Bräuchler, B. ve Postill, J. (der.), *Theorising Media and Practice* içinde, New York: Berghahn Books: 1-34.

RİEGER-LADİCH, M. (2010) "Governmentality Revisited: Bourdieu Meets Foucault", Amos, K.S. (der.), *International Educational Governance (International Perspectives on Education and Society, Volume 12)* içinde, Emerald Group Publishing Limited, 105-120.

ROBBİNS, B. (1993) *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, London: Verso.

SCHLOSSER, J. (2012) "Bourdieu and Foucault: A Conceptual Integration Toward an Empirical Sociology of Prisons", *Critical Criminology*, 21 (1): 31-46.

Swartz, D. (2011) *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

TAYLOR, C. (1984) "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, 12 (2): 152-183.

TEKELİOĞLU, O. (2003) *Foucault Sosyolojisi*, Bursa: Alfa Aktüel Kitabevi.

VEYNE, P. (2010) *Foucault: His Thought, His Character*, Cambridge: Polity.

YOON, S. (2001) "Internet Discourse and the Habitus of Korea's New generation", Ess, C. ve Sudweeks, F. (der.), *Culture, Technology Communication: Towards an Intercultural Global Village* içinde, Albany: State University of New York Press, 241-259.

ŽİŽEK, S. (1999) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso.

E. O. Wright'ın Mikro Kavramları ile P. Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarı Arasındaki Sentezin Empirik Analizde Yaratacağı İmkânlar*

Özellikle sosyoloji alanında üzerine ciddi bir literatür biriktiğini gördüğümüz, popüler ve belki de ortakduyusallaşmış ismiyle "orta sınıf", aslına bakılırsa haddinden fazla geniş bir mevkiler, pozisyonlar ve dolayısıyla olgular setine atıfta bulunmaktadır. Hattâ bizzat adlandırmanın kendisi, kolaycı bir analitik ayrımın (üst-orta-alt) ürünü gibi görünen yapısıyla, içeriksiz olduğu intibaını kuvvetle uyandırmaktadır. Gelgelelim bunu, tam ters istikâmetten, *adlandıramamanın semptomu* olarak yorumlamak da mümkündür. Öyle ya, aslında bizzat Marksist problematikten (üretim araçları karşısındaki konumlanma) doğmuş bir mesele olarak, sözgelimi hem menajeri[1] hem öğretmeni hem akademisyeni hem de çağrı merkezi çalışanını kapsayacak bir kavramsallaştırma ne olabilir? Kuşkusuz buna dair önerilerde bulunulmaya hâlen devam edilmektedir. Biz ise burada, bu tür bir kavramsal öneri geliştirmekten ziyade, adlandırmayı verili hâliyle kabul ederek, empirik bir imkânın verimleri üzerine odaklanmayı yeğleyeceğiz.

"Orta sınıf", iki sınıflı klasik Marksist şemayı zorlayan ısrarcı empirik varlığıyla, Marksçı sosyal bilimcilerin zihnini 1970'li yıllardan bu yana oldukça meşgul etmiştir. Erik Olin Wright, orta sınıf meselesine yönelik geliştirilmiş Marksçı stratejilerin dört başlık altında toplanabileceğini söylemektedir. Wright'ın kendini konumlama biçimini temel alarak aktarırsak:[2]

a) "İleri kapitalist toplumların sınıf yapısı, aslında kutuplaşmış *hâldedir*; 'orta sınıf', açıkça bir ideolojik yanılsamadır" (Wright, 1998a: 3). Wright'a göre ortodoksiye işaret eden bu

---

* Vefa Saygın Öğütle, Güney Çeğin, **"E. O. Wright'ın Mikro Kavramları ile P. Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarı Arasındaki Sentezin Empirik Analizde Yaratacağı İmkânlar"**, Praksis Dergisi, Sayı: 32, sayfa 65-89, 2013.

1 "*Manager*" terimi, "yönetici" ya da "müdür" olarak çevrilebilirdi. Ancak bu terim İngilizcede bir şirketin, bir iş yerinin ya da bir departmanın müdürü ya da başındaki kişi olarak spesifik bir anlama sahip olduğu ve olası karşılıklar terimi tam olarak karşılayamayacağı için, terimi bu şekilde bırakmayı uygun bulduk.

2 Wright'ın bu Marksist stratejileri kapsamlı bir biçimde ele aldığı çalışması için bkz. Wright: 1980. Bu dört strateji aktarılırken doğrudan Wright'ın sınıflandırmasına dayanılacaktır.

yaklaşımın, aslında böylesi bir problemin varlığını dahi reddettiği görülmektedir.

b) "Orta sınıf, başka bir sınıfın bir *parçası* olarak, tipik şekliyle 'yeni küçük burjuvazi' ya da 'yeni işçi sınıfı' olarak görülmelidir. Bu stratejide, kapitalizmin temel sınıfsal haritası olduğu gibi kalır; bununla birlikte sınıf yapısı analizine, sınıflar içerisindeki önemli içsel farklılaşmalar dâhil edilir" (Wright, 1998a: 4). Wright'a göre ilk kavramsallaştırma Nicos Poulantzas'a, ikincisi ise Serge Mallet'e aittir.[3]

c) "Aslında orta sınıf, hem burjuvaziden ve proletaryadan hem de küçük burjuvaziden tamamen farklı bir şey olarak, kendi başına yeni bir sınıftır. Bazen bu sınıf, belirli bir isim alır: Örneğin; 'Profesyonel Menajerler Sınıfı'. Bazen de basitçe şöyle adlandırılır: 'Yeni Sınıf'. Bu yaklaşım, sınıf yapısına tamamen yeni sınıflar eklemek suretiyle, kapitalizmin sınıfsal haritasını radikal bir biçimde değiştirir" (Wright, 1998a: 4). Wright'a göre ilk kavramsallaştırma Barbara ve John Ehrenreich'a, ikincisi ise Alvin W. Gouldner'a aittir.[4]

d) "Popüler 'orta sınıf' başlığı altında bir araya gelen pozisyonlar, aslında tam anlamıyla *bir* sınıf değildir. Daha ziyâde bunlar, aynı anda bir sınıftan daha fazla yerde olan mevkiler, yani benim 'sınıfsal ilişkiler içerisindeki çelişkili mevkiler' olarak adlandırdığım pozisyonlar olarak görülmelidir. Örneğin menajerler, aynı anda hem (kapitalistlere tâbi olan ücretli emekçiler oldukları ölçüde) işçi sınıfının içerisinde hem de (üretim işlemini ve işçilerin emeğini denetledikleri ölçüde) kapitalist sınıfın içerisinde görülmelidirler. Bu strateji, sınıfsal yapıya yönelik geleneksel Marksist görüşten en büyük kopuştur; zira tam olarak 'mevki'nin anlamı değişmiştir: Bireylerin ve sınıfların doldurduğu yapısal mevkiler arasında artık birebir mütekabiliyet söz konusu değildir" (Wright, 1998a: 4).

Bu çalışmada, en genel anlamıyla Wright'ın önerdiği dördüncü stratejinin benimseneceği söylenebilir. Zira Wright'ın, Marksist sınıf yapısı kavrayışını, özellikle orta sınıfların sınıfsal pozisyonu meselesini odağa alarak işlemselleştirmeye çalışan en sistematik sosyal bilimci olduğunu düşünmekteyiz. Wright'ın bu husustaki özgünlüğü, empirik

---

[3] Bkz. Poulantzas, 1975, Poulantzas, 1984 ve Mallet, 1963.

[4] Bkz. Ehrenreich ve Ehrenreich, 1977 ve Gouldner, 1979.

araştırmalarda kullanılmak üzere formüle edilmiş kavramlar önermiş ve bizzat bunları sınayacak empirik araştırmalar yapmış olmasıdır.

Yine de Wright'ın oluşturduğu çerçeveyi koşulsuzca desteklediğimiz düşünülmemelidir. Tam aksine, Wright'ın yaklaşımındaki konumsal kavrayışın, empirik açıdan kendini gösteren dinamizmi yakalamada ciddi sıkıntılar yaratabileceği söylenebilir. Öte yandan bu çalışmanın en temel meta-teorik iddialarından birisi, Wright'ın önerdiği mikro-düzey sınıf yapısı kavramlarının inşa ediliş sebebinin doğru olduğu ama inşa ediliş *mantığının* ciddi sorunlar taşıdığıdır. Nitekim Pierre Bourdieu'nün *habitus* kavramsallaştırmasının ve bununla bağlantılı sermayeler sınıflandırmasının, gerekli eleştirel irdelemeye tâbi tutulduğunda, tam da bu noktalarda faydalı olabileceğini iddia edeceğiz.

Yazının temel önerisini özetlersek: Wright'ın sınıf yapısını empirik çalışmalarda işlemselleştirmeye dönük sosyolojik kaygısı, Marksist sosyal bilim açısından önemli bir imkâna işaret etmektedir. Gelgelelim Wright'ın, her ne kadar göreceğimiz üzere Bhaskar'ın "mekanizmalar" kavrayışına açıklayıcı bir atıf yapmış olsa da kendi teorik çerçevesini eleştirel realizmin gerçeklik katmanları kavrayışından ziyade analitik Marksizmin makro-mikro şeması üzerinden temellendirmesi, sınıfsal konumlar ile sınıfsal pratikler arasındaki (aslında Wright'ın da aradığını düşündüğümüz) *dolayımı* kavramasını imkânsızlaştırmaktadır. Gerekli eleştirel analize tabi tutulduğunda, Bourdieu'nün "habitus" kavrayışının bu dolayımı sağlamada oldukça verimli olduğunu düşünmekteyiz: Birey-fâiller sadece bazı sınıfsal konumlara yerleşmekle kalmazlar; bu konumlarla gerilimli bir ilişki içerisindeki sınıfsal habitusları aracılığıyla, konumlarını yeniden üretecek, meşrulaştıracak ya da dönüştürecek pratiklere girişirler. Dolayısıyla "habitus"un bu şekilde işlemselleştirilmesi, Wright'la birlikte çoğu Marksist çerçevede de karşılaştığımız (ve genellikle politik özneyi kavramsallaştırma kaygısının ürünü olan) konumsal sınıf kavrayışını dinamikleştirmek için bize elzem gözükmektedir. Buna paralel olarak, sınıfsal konumlar ve pratikler arasındaki bağı analiz etmek ya da verili empirik durumlarda araştırmak için sadece "nesnel çıkarlar" değişkenini devreye sokmanın yetersiz olduğunu düşünmekteyiz. Zira sınıfsal pratiklerde önemli bir kültürel ve sembolik boyut ve buralarda süregelen mücadeleler söz konusudur. Bourdieu'nün "sermaye"ler kavrayışı tam da bu boyutların *öznelci-olmayan* bir biçimde yakalanması için bize imkân sunmaktadır.

"Sermaye" gibi Marksist terminoloji içerisinde spesifik bir anlama sahip olan bir kavramın bu şekilde genişletilerek kullanılması hiç şüphesiz bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim aynısının Wright'ın

"sömürü"ler kavrayışında da geçerli olduğunu göreceğiz. Kavramları genişletme yönündeki bu türden stratejilere, altında yatan empirik kaygıları anlayıp takdir etmemize rağmen, sıcak bakmıyoruz. Bunun için, Wright'ın Roemer'dan esinle oluşturduğu "çoklu sömürüler" kavrayışının karşısına eleştirel-realist bir "sosyal mekanizmalar" kavrayışını koyacak ve artık değerin sızdırılmasına dayanan temel sömürü mekanizması hariç, diğerlerinin sosyal *tahakküm* mekanizmaları olarak kavranmasını önereceğiz. Bourdieu'nün "sermaye" kavrayışına dair temel tutumuz ise şu olacaktır: Açıklayıcı gücü yüksek olan bu kavrayış, daha yerinde bir isimlendirme önerilene kadar tırnak içinde kullanılabilir. Öyleyse elimizde, teorik inşaatı bizce kısmen sorunlu ama empirik içeriği oldukça güçlü iki çerçeve bulunmaktadır. Gerekli teorik tahditler konduktan sonra bu iki çerçevenin verimlerini empirik analiz temelinde birleştirmek mümkündür.

Yazıda ilk önce Wright ve Bourdieu'nün sosyal sınıf kavrayışlarındaki imkânlar ve sorunlar üzerine mütalaalarda bulunacak, bunları eleştirel bir analize tabi tutacağız. Bunun ardından, sunduğumuz öneri temelinde, bu ikisi arasındaki empirik analize uygun kesişim noktalarını sergilemeye çalışacağız. Bu noktada, önerimize yöneltilebilecek öngörülebilir bir eleştiriyi karşılamak gerekebilir. Bu, Wright ve Bourdieu'nün tamamen farklı geleneklere mensup olduğu ve dolayısıyla bu sosyal bilimcileri bir arada düşünmenin mümkün olmadığı eleştirisidir. Bu tür bir eleştiri, eğer dogmatik bir kaygının ürünü değilse, bizce tamamen yersizdir. Çünkü Wright ve Bourdieu'nün bütünsel sosyal bilim ve hattâ sınıf kavrayışlarını sentezleme niyetimiz olmadığı gibi, amaçlarımız açısından bunun gerekli olmadığını, dahası bu tür total sentez çabalarının daima faydasız eklektizmlerle sonuçlandığını düşünmekteyiz. Bizce kavramsal çerçeveleri tamamen farklı olsa da Wright ve Bourdieu oldukça benzer bir empirik kaygıdan hareket etmektedir: Empirik düzlemde sadece tek bir sınıfsal konum tutan bireyler bulmak mümkün değildir; hele popüler ismiyle "orta sınıf" için bu durum *a fortiori* geçerlidir. Dolayısıyla eğer sosyal sınıflar sadece makro-tarihsel bir gelişme şemasının unsuru ya da sadece üretim tarzı soyutlama düzeyindeki ideal-tipik/formel inşalar olmakla kalmayıp, aynı zamanda empirik incelemelerde lâyıkıyla kullanılacaksa, o hâlde buna uygun kavramsal çerçeveyi ve kavramlar setini tesis etmek gerekir. Bu tür bir empirik-analitik dert, her ne kadar dogmatik ya da büyük-sentezci kaygıları tatmin etmeyecekse de bizce bir sosyal bilimci için yeterli olmalıdır.

I. Wright'ın Mikro Kavramlarındaki İmkânlar ve Sorunlar

Wright'ın çerçevesinin temel bileşenlerinin aktarıldığı bu kısmın sürekli gruplamalar, ayrımlar ve kavramlar içeren yapısı, bazı okur açısından izlemeyi zorlaştırabilir hiç kuşkusuz. Ancak bu noktada, bunun bizzat Wright'ın analitik Marksizm ekolüne mensup olmasından ve dolayısıyla bir analitikçi olarak akıl yürütmesinden kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Wright'ın temel teorik açılımı, makro-düzey bir nitelik arz eden sınıf yapısı kavramını mikro-düzeyde de inşa etmektir (Wright, 1998b: 274-275). Nitekim "mikro-düzey sınıf yapısı" kavramı, bireyler tarafından doldurulan *mevkiler set*ini anlatır. Wright'a göre mikro-düzey sınıf yapısı kavramına iki nedenden dolayı ihtiyacımız vardır (Wright, 1998b: 272). Öncelikle sınıf oluşumu örüntülerindeki empirik çeşitliliği en iyi şekilde açıklayabilmek için böylesi bir kavramsallaştırma gereklidir. İkincisi ise, sınıf oluşumlarının hangi koşullar altında radikal toplumsal değişim projelerini cisimleştirebileceğini görebilmektir ki bu, Marksist teorideki sınıfsal ittifaklar meselesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bunların sonucu ortaya çıkacak bir teorik yönelimin, hem makro-yapısal bağlamların mikro-düzey süreçleri kısıtlama biçimlerini hem de bireylerin mikro-düzeydeki seçim ve stratejilerinin makro-yapısal düzenlemeleri etkileyebileceği biçimleri anlamaya yönelmesi gerekmektedir. Wright, mikro-temeller arayışının, makro fenomenlerin mikro mekanizmalarla açıklanabileceğini iddia etmek anlamına gelmediğini (1998b: 276), bu demektir ki metodolojik bireyci bir çerçeve önermediğini özellikle belirtmektedir.[5]

Wright bunun ardından, sınıfı sınıf yapan şeyin ne olduğunu sorarak, Roy Bhaskar'ın "mekanizma" kavramsallaştırmasını devreye sokmaktadır.[6] Buna göre, sınıfın teorisyenin icat ettiği keyfî bir analitik araç olmadığı kabul edildiğinde, "bir sınıfı tanımlamak, gerçek mekanizmaların doğası hakkında bir iddiada bulunmaktır. Mekanizmalar etki-doğuran süreçlerdir. Bir mekanizmayı tespit etmek, onun nasıl belirli türlerde etkiler yarattığının açıklamasını vermektir" (Wright, 1998b: 278). Şu hâlde, sınıf kavramının teorik içeriğini kesinleştirmek için, Wright'a

---

[5] Nitekim Wright ve arkadaşları, kendi konumlarını, metodolojik bireycilik ile "radikal bütüncülük" arasında, mikro–temellerin gerekliliğini kabûl eden "indirgemecilik–karşıtlığı" olarak sunmuşlardır. Ayrıntısı için bkz. Levine, Sober ve Wright, 1987.

[6] Roy Bhaskar'ın mekanizmalar anlayışını sosyal bilimler özelinde ortaya koyduğu klasik çalışması için bkz. Bhaskar, 2013.

göre, sınıf-yapısal mekanizmanın ne türden dolaysız etkiler ürettiğini belirlemek lâzım gelir. Bu etkiler üzerinden saptanacak mekanizmalar, bize kendine has bir analiz birimi olarak sınıfın gerçek bir tanımını verecektir. Wright'ın burada, bireyci (ve ayrıca nominalist) bir çerçeveden kaçınmak için Bhaskarcı "mekanizma" kavrayışını devreye sokma stratejisi izlediği aşikârdır ama bunun işe yarayıp yaramadığını birazdan göreceğiz.

Wright, Marksist gelenek içerisindeki çeşitli yazarlar tarafından merkezî rol biçilmiş üç tipte sınıf-doğuran etki ayırt etmektedir (1998b: 280): Maddî çıkarlar, yaşam deneyimleri ve kolektif eylem kapasiteleri. Nitekim Wright'ın temel iddiası, sınıf mekanizmalarını belirleyecek bu üç muhtemel temel arasında, mikro-düzey sınıf yapısı kavramını geliştirmek için en tutarlı temelin *maddî çıkarlar* olduğudur. Çünkü bu, Wright'a göre, Marksist sınıf analizinin de en özgün yanlarından birisidir. Örneğin sınıf ile maddî çıkarlar arasındaki bağı Weberci sosyologlar da analiz ederler ama sadece Marksistler, bu analizi sömürü kavramı vasıtasıyla yaparlar. Sömürü kavramının analize temel olarak alınması ve böylece sınıfların içsel-ilişkisel bir biçimde tanımlanması ile birlikte, artık Weberci gelenekte olduğu gibi sadece *farklı* çıkarlardan değil ama *karşıt* çıkarlardan söz etmek gerekir (Wright, 1998b: 285).

Maddî çıkarlara dönük tercihini bu şekilde temellendiren Wright, mikro sınıf analizinde kullanılmak üzere beş somut/mikro kavram geliştirmiştir: Çelişkili mevkiler, çoklu sömürüler, çoklu mevkiler, dolayımlı mevkiler ve geçici mevkiler. Ancak biz ileride sadece çelişkili mevkiler, dolayımlı mevkiler ve geçici mevkiler üzerinde duracak[7] ve bunların kavramsal içeriğini ilgili kısımlarda aktaracağız.[8]

Wright'ın, sınıf yapısı kavramını işlemselleştirmeye dönük çabası oldukça önemlidir. Wright, bize göre aslında, sınıf yapısı ile sınıfsal mevkileri işgâl eden birey-fâiller arasındaki *dolayımı* aramaktadır. Gelgelelim bu arayışın teorik inşasında ciddi sorunlar baş göstermektedir. Bu sorunları iki başlık altında toplamak mümkündür.

İlk olarak; Wright'ın *sadece* Marksist çerçeve içinde kalma ısrarı, paradoksal bir biçimde, Marksist sınıf yapısı kavrayışının bulanıklaşması

---

[7] "Çoklu sömürüler"i çerçeve dışı bırakmamızın sebebi, birazdan ele alacağımız üzere, bunun ciddi sorunlar barındırdığını düşünmemizdir. Kişinin aynı anda birden fazla işte çalışması durumunu karşılamak için geliştirilen "çoklu mevkiler" kavramı ise, taşıdığı empirik içeriğe karşın, burada önerdiğimiz sentez açısından artı bir katkı sağlamamaktadır.

[8] Wright'ın genel sınıf teorisine ilişkin yaptığımız daha kapsamlı aktarım ve analizler için bkz. Öğütle ve Çeğin, 2010: 38-46, 93-109.

ile sonuçlanmaktadır. Bunun en net göstergesi ise "çoklu sömürüler" kavramsallaştırmasında ortaya çıkmaktadır. Wright, bu kavrama, daha önce yine kendisinin geliştirdiği "çelişkili mevkiler"i terk ederek varmaktadır. Çünkü ona göre çelişkili mevkiler kavramı, tahakküm-odaklı bir analiz çerçevesi sunduğu için terk edilmelidir. Bunun sonucunda Wright, Roemer'ın dört ayrı toplum biçimi (feodalizm, kapitalizm, devlet bürokrasisine dayalı sosyalizm ve sosyalizm) için ayırt ettiği dört sömürü biçimini temel alıp geliştirerek, üretim tarzı soyutlama düzleminde dört ayrı sınıf yapısını veren bu sömürü mekanizmalarının toplumsal formasyon soyutlama düzleminde bir arada bulunabileceklerini öne sürmekte ve buradan mevcut topluma dair analizde bir arada işleyen dört ayrı sömürü mekanizması çıkarsamaktadır (Wright, 1998b: 306): Emek gücü kıymetlerine dayalı, sermaye varlıklarına dayalı, örgütsel varlıklara dayalı ve beceri ya da ehliyet sahipliğine dayalı sömürü mekanizmaları. Bunu yapmasının temel sebebi ise, hemen anlaşılacağı üzere, çelişkili mevkilere sömürü mekanizmaları aracılığıyla bir açıklama getirmektir. Artık bir mekanizmaya göre sömürülen, diğer mekanizmaya göre sömüren olabilir: Menajerlerin kapitalistçe sömürülen ama örgütsel açıdan sömüren olması ya da uzmanların kapitalistçe sömürülen ama beceri/ehliyet bakımından sömüren olması vs. Wright böylelikle "sömürü-temelli" bir çerçeve geliştirdiğini düşünmektedir.

Oysa ki bize göre aslında burada söz konusu olan, sömürü kavramının tahakküm kavramına doğru zorlanması, yani ilkinin kavramsal içeriğinin ikincisinin içeriğiyle genişletilmesidir. Wright'ın sınıf yapısına mikro-temeller geliştirme isteği, Marksizm içinde kalmak adına, onu sömürü kavramını amorflaştırmaya sürüklemektedir. Zira artık değerin sızdırılmasına dayanan temel sömürü mekanizmasının dışında, diğerleri aslında tamamen tahakküm mekanizmalarıdır. Başka bir deyişle bunlar, muhtelif kurumlar dolayımıyla sosyal deneyimler alanında karşılaşılan, sınıf yapısının ötesindeki mekanizmalardır. Üstelik bu mekanizmalar, sömürü mekanizmasının tanımı gereği içerdiği içsel-ilişkisel niteliğe de sahip değillerdir: Çünkü sözgelimi beceri sömürüsüne dayalı olarak tanımlanan sömüren ve sömürülenler arasında yapısal düzeyde saptanabilecek herhangi bir sosyal ilişki söz konusu değildir; empirik olarak gözlemlenmesi olası ilişkiler ise olumsaldır, yani içsel değil dışsaldır.[9] Dolayısıyla Roemer'da farklı toplumlar için yapısal özellik

[9] "İçsel ilişki"ye dair şöylesi bir tanım verilebilir: "Marx'a göre 'ilişki', şeylerin bizatihi varlık koşuludur. Başka bir deyişle 'ilişki', ortakduyusal görüşte kabûl edilenin aksine, bağımsız kendilikler arasında kurulmaz; o, şeylere dışsal olmayıp bizzat

taşıdığı belki söylenebilecek olan bu sömürü biçimleri, mevcut toplumun analizinde bir arada işe koşulduğunda, sınıf yapısı kavramının içersine dışsal-ilişkisel unsurların girmesiyle ve böylece kavramın Marksist içeriğinin yıkıma uğramasıyla sonuçlanmaktadır.

İkinci olarak; bizzat mikro-makro şemasının yarattığı sorunlar söz konusudur. Zira sözgelimi iktisat açısından, mikro-makro şemasının iyi tanımlanmış iki ayrı alana (tekil piyasaları çalışan mikro-iktisada ve işsizlik oranı, enflasyon gibi bütünleşik değişkenleri çalışan makro-iktisada) işaret ettiği belki iddia edilebilirdi. Ancak sosyoloji söz konusu olduğunda, mikro-makro ayrımının oldukça muğlâk olduğu görülmektedir. Bu hususta sosyoloji içerisinde geliştirilmiş en yaygın strateji, mikroyu bireysel düzlemle makroyu da yapılar düzlemiyle eşitlemektir. Nitekim Wright'ın yaptığı da bir bakıma budur.

Bu hususta öncelikle, mikro-makro şemasının aslında salt formel bir karakter taşıdığını vurgulamak gerekir. Çünkü eğer mikro birey fâillere, makro da sosyal yapılara tekabül ediyorsa, bu durumda artıdan bir ayrım olarak bunu kullanmanın bir lüzûmu yoktur. Aksi bir durum söz konusu ise, o hâlde bunların tam olarak neye tekabül ettiklerinin belirtilmesi gerekir. Dahası, Ringer'ın da belirttiği üzere, "...kültürel ve toplumsal dünyada *indirgenemez* bir mikroskopik analiz düzeyi gibi bir şey *olmayabilir* (...) tekil bir ilişki, birbirini izleyen iki total durumun yalın kurucuları arasındaki bir bağlantılar kümesi olarak nitelenmez, nitelenemez. Benzer şekilde (...) bir 'süreç', en azından bir alışveriş gezintisi kadar makroskopik ya da bir atom çekirdeğinin etrafında dolanan bir elektron kadar mikroskopik olabilir" (Ringer, 2003: 205).

Öte yandan Wright'ın kurduğu teorik çerçeve söz konusu olduğunda önemli bir gerilim de su yüzüne çıkmaktadır. Çünkü bize göre Bhaskar'ın "mekanizmalar"ına yapılan açıklayıcı atıf ile mikro-düzey sınıf yapısı arayışı arasında ciddi bir gerilim söz konusudur. Bunun için Bhaskar'ın oluşturduğu bir tabloyu aktarmak faydalı olacaktır:

---

varlıklarına içkindir" (Öğütle ve Çeğin, 2010: 46). Nitekim Marx, sömürü ilişkisini tam da bu türden içsel ilişki olarak, bizzat ilişkinin taraflarını yaratan bir ilişki olarak görmektedir ve sömürü ilişkisi, bu özelliğiyle, yapısal olarak saptanabilirdir. Temel sömürü ilişkisinde sömürenin maddi refahı sömürülenin maddi yoksunluğuna *nedensel olarak* bağlıdır ve bu da sömürülenlerin belirli üretim kaynaklarına erişimden men edilmiş olmalarına ve emek-güçlerine el konmasına *nedensel olarak* bağlıdır. Dolayısıyla menajer ile mavi yakalı arasında ya da uzman ile kol işçisi arasında bu türden bir sömürü ilişki yoktur. Bilhassa "emek-gücüne el koyma" şartının gerçekleşmediği bu ilişki biçimi, bir sömürü değil tahakküm ilişkisi olarak kavranmalıdır.

	Reel Alan	*Somut Alan*	*Empirik Alan*
Mekanizmalar	×		
Olaylar	×	×	
Deneyimler	×	×	×

Tablo 1 Bhaskar'ın Ontolojisinde Gerçeklik Alanları (Bhaskar, 2008: 47)

Bhaskar'ın ontolojisinde mekanizmalar, üç katmanlı bir gerçeklikler sınıflandırmasının "reel" düzlemine tekabül etmektedir. Ancak bu şema, aynı zamanda, her bir alanın yukarıdan aşağıya doğru birbirini kapsadığını anlatmaktadır. Öyleyse sınıf-yapısal mekanizma, her üç düzlemi de boydan boya kat etmektedir. Ancak böylesi bir mekanizma tanımı karşısında, mikro-makro şeması oldukça sunî kalmaktadır. Nitekim Wright, mikro-düzey sınıf yapısı kavramlarını formüle ettikten sonra, analitik olarak mekanizmaya bir daha atıfta bulunmamaktadır. Oysa mekanizmalara yapılan atfın, mekanizmaların somut ve empirik alanlarda nasıl işlediğine dönük bir analiz çerçevesiyle tamamlanması gerekmektedir ki bizce Wright'ın teorik inşaatını bu tarz bir biçimde dönüştürmek pekâlâ mümkündür. Çünkü aksi durumda Wright'ın, eğer mekanizma vurgusunda ısrar edecekse, er ya da geç, Bhaskarcı bir mekanizma tanımına değil de mikro-makro şemasına yaslanan metodolojik bireyci bir sosyal mekanizma tanımına[10] yönelmesi gerekecektir.[11]

Bu çalışmanın temel önerisi tam da bu noktada şekillenmektedir. Çünkü eğer Bhaskarcı bir mekanizma tanımını kabul edeceksek, bu durumda Wright'ın *teorik olarak* yaptığı gibi (Marksist kalma kaygısıyla) tek bir mekanizmayı (yani sömürü mekanizmasını) ve buradan hareketle

[10] Kendi adlandırmalarıyla "makro mekanizmalar"ın varlığını kabûl etmeyen metodolojik bireyci sosyal mekanizma tanımının ("Bir 'sınıf', meslekî sıfatların inşa edilmiş bir toplamından başka bir şey değildir") en sistematik biçimiyle ele alındığı çalışma için bkz. Hedström ve Swedberg, 1998. Metodolojik bireyci kavrayışa göre "mekanizmalar (…) gözlemlenebilir olaylar arasında hipotetik bağlantılar sağlayan analitik inşalardır" (Hedström ve Swedberg, 1998: 13); eleştirel realist kavrayışa göre ise "doğurgan mekanizmalar, şeylerin nedensel güçleri olarak var olurlar" (Bhaskar, 2008: 40). Dolayısıyla mekanizmalara ilk durumda nominalist, ikinci durumda ise realist bir atıf söz konusudur.

[11] Tam da bu noktada Roemer'ın, analitik Marksizm ekolünün pek çok mensubu gibi metodolojik bireyci olduğunu hatırlamak önemlidir.

tek bir belirleyeni (yani nesnel çıkarları) "mikro"ya çekmeye çalışmak yerine, sömürü mekanizmasının da içerisinde yer aldığı çoklu sosyal mekanizmaların bir arada işlediği (ya da somut durumlarda bazılarının işleyemediği) bir ara-düzlemi kavramsallaştırmamız gerekmektedir. Bizce bu, hem Wright'ın *pratik sosyolojik* dertleriyle uyumlu olacak hem de yukarıda bahsettiğimiz sınıf yapısı kavramının içeriğindeki kaçınılmaz yıkımı engelleyecektir. Nitekim söz konusu ara-düzlemin kavramsallaştırılmasında, Bourdieu'nün "habitus"unun ve bununla bağlantılı olarak sermayeler sınıflandırmasının, kısmen bizzat Bourdieu'nün kendisine rağmen, önemli bir imkân sunduğunu önermekteyiz.

II. Bourdieu'nün Sermayeler Sınıflandırmasındaki İmkânlar ve Sorunlar

Bourdieu Cezayir üzerine gerçekleştirdiği ilk sosyolojik araştırmalarından itibaren verili bir toplumsal formasyonu "ender bulunan malları ele geçirme savaşımı"nın bir tezahürü olarak tasvir etmiştir. Ancak asıl teorik ilgisi, iktisadî kaynaklar üzerindeki savaşımlardan daha ziyade, kendi işleyiş mekanizmalarına sahip görece özerk "simgesel iktisat" olduğundan, sermaye kavramı Bourdieu tarafından Marx'ın *Grundrisse*'sindeki gibi sadece "bir toplumsal ilişki" olarak ele alınmaz: *Sermaye, birey-fâillerin pratiklerinin muhasebesine imkân tanıyan, farklı alanlar açısından genelleştirilmiş, özgül tezahürlerinin içinde üretildiği ve yeniden üretildiği alanda algılanabilecek bir 'enerji'dir.*[12]

Bourdieu bu tanımlamadan hareketle dört sermaye tarzı üzerinde durur: (a) *İktisadî sermaye*: Ekonomik kaynaklara erişme ve sahip olma anlamında anlaşılmalıdır. Bu sermaye tarzı, XIX. ve XX. yüzyıllarda sosyal sınıflar arasındaki uçurumun temel nedeni olarak görülmüştür. Marksizm'in sınıf yaklaşımının yerleşik dikotomisi (burjuvazi ve proletarya) en temelde iktisadî sermayeye sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki ayrılığa tekabül eder. Ancak bugün, sosyal sınıf analizinde klasik sermaye diyebileceğimiz iktisadî sermaye yetersiz kalmaya mahkûmdur. Bu yüzden Bourdieu, sermayenin yeni biçimlerini de içeren bir çözümlemenin gerekliliğini sürekli olarak vurgulamıştır. (b) *Sosyal sermaye*: Kişilerin/grupların farklı sermayeleri dolaşıma sokma ve

---

[12] Bu tanımlamada Bourdieu'nün "alan"ı, Elias'a benzer biçimde *insanlar-arası ilişkiler yapısı* olarak değil, aksine konumlar arasındaki ilişkiler yapısı olarak veya Bhaskar'ın sözleriyle bir "konum-pratik sistemi" olarak (Bhaskar, 2013) kavramsallaştırdığını belirtmek gerekir.

dönüştürmede kullanabileceği sosyal ilişki ağlarıdır. (c) *Kültürel sermaye*: Simgesel kaynakların simülasyonu olarak da tanımlanabilecek, sahip olanların diğerlerinden üstün gördükleri sembolik ve kültürel değerlerin birikimidir. Bu birikim, eğitim (bir anlamda *toplumsallaşma süreci*) yoluyla elde edilir. Bourdieu kültürel sermaye biçimini özellikle iki başlık altında inceler. Bunlardan ilki, formel eğitim sonucunda kazanılan ve diplomalarla nesnel bir görünüme bürünen *"okul sermayesi"*, diğeri de aileden kaynaklanan ve *"miras yoluyla edinilen kültürel sermaye"*dir. (d) *Simgesel sermaye*: Kişilerin/grupların *"diğerlerinin gözündeki"* konumudur (Bourdieu, 1986).

Kısacası, farklı sınıflardaki birey-fâiller sadece farklı düzeyler veya miktarlarda sermayeye değil, aynı zamanda farklı sermaye tiplerine ve sermaye konfigürasyonlarına da sahiplerdir. Dolayısıyla sınıf da "bir alanı tanımlayan muhtelif sermaye tarzlarının yapılanmış biraradalığı" olarak tanımlanır. Burada Bourdieu'nün sosyolojisinin kavramsal çekirdeğinin sosyal sınıflar ve bu sınıflarla ilişkili bir *kültürel biçimler anlayışı* olduğu açıktır. Zira, üretim araçlarıyla ilişkili Marksist bir nesnel sınıfsal konumlar teorisi Weberci statü grupları (hayat tarzları, beğeniler, prestij) ve siyaset (sınıfsal kültürü hâkim kılma yönündeki örgütlü mücadeleler) analiziyle birleşmiştir.

Peki, Marx ve Weber'in perspektiflerini uzlaştırıcı bu girişimin anahtarı olan *sermaye*yi ekonomik ve maddî kaynakları aşacak biçimde yeniden kavramlaştırmanın alâmetifarikası nedir?

Bu soruyu cevaplamak için sırasıyla sermayelerin birbirine tahvilinin sınıf çatışmaları açısından mahiyeti, kültürel sermaye kavramının işe koşulması ve içerimi, son olarak da bunlarla bağlantılı olarak [sınıfsal] *habitus* kavramı üzerinde durmamız gerekiyor.

Her şeyden önce Bourdieu açısından zikredilen dört sermaye türü birbirine, ancak belirli ölçüde tahvil edilebilir. Zira farklı piyasalarda sermayenin dönüştürülme derecesi bizzat *sosyal mücadele* konusudur. Akademik niteliklerin aşırı üretimi, örneğin, eğitsel sermayenin ekonomik sermayeye dönüştürülme ihtimalini azaltabilir ("diploma enflasyonu"). Sonuç olarak, diploma sahipleri kendi kültürel sermayelerini yüksek ücretli işler gibi ekonomik kazançlara dönüştürmek için mücadele etmek durumundadırlar.

> "Diplomaların enflasyon sürecinin… ve bununla bağlantılı değer kaybı sürecinin etkilerinden en önemlisi, kuşkusuz, değer kaybına uğramış unvanları ellerinde bulunduranların, miras aldıkları konumları ellerinde tutmak veya vaktiyle söz konusu unvanlar ile mevkiler arasındaki ilişkinin

temin ettiği şeyin gerçek muadilini unvanlarından sağlamak için harekete geçirdikleri stratejiler bütünüdür (Bourdieu, 1984: 143-144)."

Buradaki stratejiye verilebilecek bir örnek, pazarın bir önceki durumunda en yüksek kârı getirmiş okul değerlerine takılıp kalmak yerine, geleceğin bölüm ve kariyerlerine doğru yol almak için değer kaybına uğramış bölüm ve kariyerleri *zamanında* terk etmektir. Burada *pratik hissi* ve *zamanlama* birey-fâil açısından en önemli yetilerdir. İzahatı Bourdieu'ye bırakırsak;

"Miras alınmış kültürel sermayeyi teşkil eden bilgilerin en değerlilerinden biri, eğitim unvanları pazarındaki dalgalanmaların pratik ve bilimsel bilgisidir: Eğitim pazarında miras alınmış kültürel sermayeden veya iş pazarında eğitim sermayesinden en iyi verimi elde etmeyi sağlayacak olan doğru yatırım bilincidir [*le sens de placement*] (Bourdieu, 1984: 144)."

Benzer şekilde, ekonomik sermayenin sosyal sermayeye dönüştürülme derecesi siyasal aygıtın kontrolü üzerindeki mücadelelerin konusudur ve ekonomik sermayeyle kültürel sermaye "satın alma"ya çalışanların çabaları çoğu kez onların (bir kültürel sermaye tarzı olan) genel kabul gören "beğeni"lerden yoksunluklarının sınırlandırması altında olabilir. Dolayısıyla Bourdieu için bu dört sermaye tarzının dağılımı, bir sosyal sistemin *nesnel sınıfsal yapısını* belirler. Genel sınıfsal yapı farklı grupların sahip olduğu toplam sermaye miktarını yansıtır. Bu yüzden, *egemen sınıf* en çok ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik sermayeye; *orta sınıf* bu sermaye biçimlerinin daha azına; *alt sınıflar* da bu sermaye kaynaklarının çok azına sahip olacaktır.[13] Ancak, sınıfsal yapı basit doğrusal bir hiyerarşi değildir. Her sınıf içinde (1) sermayelerinin bileşimi veya konfigürasyonuna ve (2) sosyal kökene ve aile içindeki bireylerin sermaye kaynaklarının özel bir profili veya konfigürasyonu için sahip oldukları zaman miktarına göre farklı *fraksiyonlar* ayırt edilebilir.

Belirli bir fraksiyon içindeki üst fraksiyon bir sınıfın üretken veya ekonomik sermaye tipinin en büyük oranını kontrol eder, en alttaki fraksiyon bir sınıfın en düşük miktarda kültürel ve sembolik sermayesine ve orta fraksiyon da ara miktarda ekonomik, kültürel ve sembolik sermayeye sahiptir. Üst fraksiyon belirli bir sınıf içindeki egemen fraksiyondur ve en alttaki fraksiyon bu sınıfın egemenliği altındadır ve orta kısım hem egemenlik altındaki sınıfın üstündedir hem de üst fraksiyona

---

[13] Bourdieu kimi zaman egemen sınıf yerine "burjuvazi"yi, orta sınıf yerine de "küçük burjuvazi" terimini tercih eder.

tâbidir. Fraksiyonlar kaynakları kontrol ve kendilerini meşrulaştırma mücadelesi verirken gruplar ve ilişki ağları oluşturmak için sosyal sermayeyi kullanırlar, ancak bu tür ağlar geliştirme kapasiteleri onların diğer sermaye biçimleriyle sınırlıdır. Bu yüzden, sosyal sermayenin genel dağılımı (gruplar, örgüt üyelikleri, ağ bağlantıları, sosyal ilişkiler, vb.) sınıflar ve fraksiyonları için, diğer sermaye biçimlerinin dağılımına karşılık gelecektir. Bununla beraber, özel gruplaşma biçimleri, ağlar ve sosyal bağlar tipik olarak belirli bir sınıf içindeki özel bir fraksiyona ait olan özel ekonomik, kültürel ve sembolik sermaye konfigürasyonunu yansıtacaktır.

Bourdieu Fransız sosyal sınıf yapısını analiz ettiği *Distinction*'da (Ayrım/Ayrımlaşma) sınıfsal konumların farklılaşmış içeriklerini oldukça net biçimde ortaya koymuştur: akademisyenler, serbest meslek sahipleri, üst düzey devlet memurları, sanatçılar, iş adamları vs. egemen sınıfa; vasıf düzeyleri ve türleri itibariyle çeşitlilik gösteren tüm kol emekçileri alt sınıfa ve iki karşıt uç arasında salınan ve mütevazı bir sermaye birikimine sahip kesim de orta sınıfa dâhil edilmiştir. Her sınıf, ekonomik ve kültürel sermayenin eşitsiz dağılımıyla kendi içinde ayrımlaşır.

Bourdieu'ye göre orta sınıf da tıpkı diğerleri gibi kültürel ve ekonomik sermayenin dağılımı açısından "şizmatik yapı"ya sahiptir. Mesela ilkokul öğretmeni ile bir zanaatkâr karşı uçlardadır; çünkü öğretmen zanaatkâra kıyasla kültürel sermaye açısından, zanaatkâr da öğretmene göre ekonomik sermaye açısından daha zengindir. Teknisyen, hemşire ya da sosyal hizmet görevlisi de bu iki uç arasında yer alır.

Bu bağlamda Bourdieu anti-pozitivist tavrının bir nişanesi olarak, sınıflar içindeki "ince toplumsal ayrımları" ifşa etmek suretiyle, birleşik bir göstergeyi sosyal sınıfın temsili olarak kullanmayı reddetmiş olur. Marx'ın "kendisi için" (çıkarları için örgütlenmiş) sınıf ve "kendinde" (örgütsüz ancak nesnel çıkarlara ve nesnel bir mevkiye sahip) sınıf ayrımını ödünç alır ve böylece sınıfların gerçek gruplar değil, sadece "potansiyeller" olduklarını öne sürer. Ve bir toplumun dinamiklerini belirleyen faktörün, sınıfın veya sınıfsal fraksiyonların somut gruplaşmalara dönüşümü olduğunu iddia eder. Bu dönüşüm sosyal sermayeyi (gruplar ve ağları) harekete geçirmek için üretken maddî, kültürel ve sembolik sermayeyi kullanmayı gerektirir; dahası *sınıf çatışması özel bir kaynaklar kompozisyonunu meşrulaştırmaya çalışan ideolojilerin sembolleri kullanmaları etrafında gelişir* (Bourdieu, 1985: 723-744).

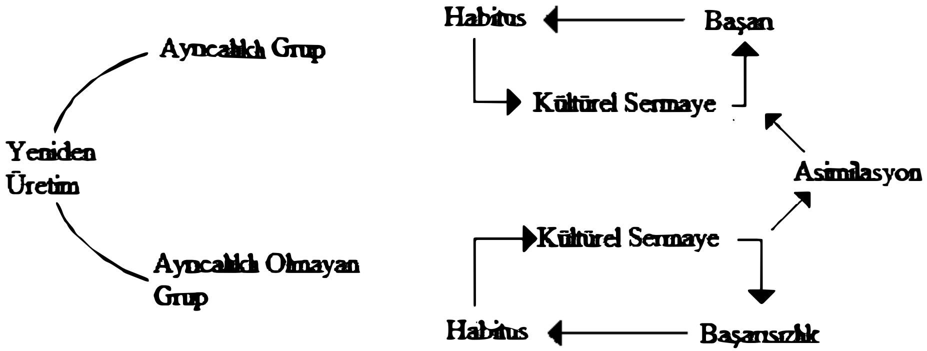
İnsan toplumlarındaki çoğu çatışma, bu nedenle, özel bir sosyal, kültürel ve üretken kaynaklar kalıbını en uygun görünür kılmak için

sembolleri kullanma çabaları etrafında gelişir. Mesela entelektüeller açgözlülük, para düşkünlüğü veya kariyerizmi yerdiklerinde üretim araçlarına sahipliklerinden ötürü kazandıkları egemen pozisyonu massetmeye çalışırlar ki, semboller tam da bu noktada devreye girer.

Ancak sınıfsal ilişkiler basit bir ast-üst düzeninden fazlasını gerektirir. Ayrıca, farklı sınıflar içinde benzer mevkilerdeki fraksiyonlar arasında da benzerlikler vardır. Örneğin, egemen sınıfın zengin kapitalistleri ve orta sınıfın küçük iş sahipleri üretim kaynaklarını kontrol bakımından benzer durumda ve karşılıklı sınıfları içinde egemen konumdadırlar; benzer şekilde, entelektüeller, sanatçılar ve egemen sınıf içindeki diğer elitler, kültürel sermayeleri nedeniyle ve karşılıklı sınıflarının maddî kaynaklarını kontrol edenlerle ilişki içinde tâbi konumları nedeniyle, orta sınıf içindeki öğretmenlerle denk konumdadırlar. Bu benzerlikler sınıf çatışmasını karmaşıklaştırır, çünkü farklı sınıflar içinde benzer konumdakiler –sözgelimi, entelektüeller ve sınıf öğretmenleri– bir ölçüde benzer ideolojiler içinde sembolik kaynakları kullanacaklardır; bu örnekte, öğrenme, bilmek için bilme, zihinsel hayat gibi faktörleri vurgulayarak ve aynı zamanda maddîyata düşkünlüğü yererek. Bu tür ideolojiler onların sınıfsal konumlarını ve (daha fazla sahip oldukları kültürel kaynakların önemini vurgulayarak) egemen konumdakilere saldırılarını meşrulaştırır. Ayrıca, onların benzer konumları sahip olunan farklı kültürel sermaye *miktarları*yla birbirinden ayrılır: Entelektüeller öğretmenlerin olduklarından daha sofistike görünme yönündeki zorlama çabalarını küçümserken, öğretmenler züppe entelektüellerin tiksindirici ve sorumsuz rölativizmlerine içerlerler. Bu yüzden, ideolojik çatışma farklı sınıflar içindeki fraksiyonların eşanlı yakınlaşmalarıyla ve bu fraksiyonların farklı sosyal sınıflar içindeki konumlarının farklılığıyla daha karmaşık hâle gelir.

Tam da bu hat üzerinden –metnimizle bağlantılı bir biçimde– *kültürel sermaye* kavramına girebiliriz. Bourdieu'ye göre kültürel sermaye üç biçimde gözlenebilir: (i) Akıl ve bedenin durumuna bağlı bir şekilde var olarak; (ii) Kültürel değer olarak nesneleşerek; (iii) Kazandığı kurumsal yapı içerisinde, örneğin eğitsel nitelikler olarak (Nash, 2003: 432). Okul kurumunun yapısı ve işlevi bu noktada analiz açısından başat konumdadır. Bourdieu eğitim sisteminin elitlerin başarılı olduğu bir düzen dayattığını, bu onaylamanın da sistemin yeniden üretimini sağladığını ileri sürer (bkz.

Şekil 1). Ailelerin çocuklarına miras bıraktığı (*habitus*u şekillendiren) bu kabuller o toplumun kültürel sermayesi hâline gelmiştir.[14]



Şekil 1 Yeniden üretim devresi (Harker, 1984: 118)

Ayrıca, benzer kaynak tipleri ve miktarlarına sahip insanların farklı kökenler ve sosyal yörüngelere sahip olmalarından kaynaklanan başka karmaşık durumlar da vardır. Yakın zamanda bir fraksiyona geçenler – sözgelimi, egemen üretici elit veya orta sınıfın ara fraksiyonu– bu sınıflar içinde dünyaya gelenlerden bir ölçüde farklı hayat tarzları ve beğenilere sahip olacaklardır ve bu sosyal köken ve hareketlilik farklılıkları ancak bir başka ideolojik çatışma kaynağı yaratabilir. Örneğin, "eski zengin" çoğu kez "yeni zengin"in "sınıfsal yoksunluğu" ve "çalımlılığı" üzerinde yorumlar yapacak veya "eski orta sınıf" "becerikli" fakat "hâlâ çok şey öğrenmesi gereken" ya da "hâlâ bir ölçüde ham olan" "yoksul oğlan"a karşı bir ölçüde züppece davranacaktır.

Piyasa-bağımlı toplumlarda kültürel imkânların iktidar veçhesini vurgulamanın sosyalbilimsel analiz açısından ne gibi verimlilikler taşıdığına gelince; kanaatimizce, Bourdieu kültürü bir iktidar kaynağı olarak görmek suretiyle, kültürü altyapısal faktörlerin üstyapısal türevine

---

[14] Emrah Göker'e göre, Bourdieu hiçbir zaman kavramları kapatmaktan yana olmadığı için sık sık gözden kaçırılan bir şey, dolaşımı incelenen kültürel sermayenin, inşa edilen toplumsal uzayın yapısına göre "dinî sermaye", "bürokratik sermaye", "politik sermaye", "eğitimsel sermaye" gibi gömlekler giyebilmesidir. Farklı alanlarda (genel anlamıyla) kültürel donanım, malumat, meşrulaştırma, adlandırma, görevlendirme veya otorite kaynaklarına ulaşım üzerinden dağıtılan özelliklerin çalışılması için inşa edilmiş bir araç olan kültürel sermaye Bourdieu'ye göre üç hâlde varolur: *Bedenselleşmiş* hâli, *nesneleşmiş* hâli, *kurumsallaşmış* hâli (Göker, 2007).

indirgeyen indirgemeci perspektiflere önemli bir eleştiri getirmektedir. Öte yandan kültürel üretim alanının, üreticilerinin çıkarlarından bağımsız ele alınmayacağını iddia ederek hümanist gelenekten bir kopuş da sağlamaktadır. İlaveten, bu tarz bir sınıf kavramsallaştırması, sınıfsal hiyerarşilere ilişkin olarak, anaakım statü edinme araştırmalarında yakalanamayan çok-boyutlu ve dinamik bir perspektif kazandırmaktadır. Son olarak, kültürel sermayeyle ve bu sermayenin eğitim yoluyla kuşaklar arası aktarılmasıyla ilgili bir teori şüphesiz ki, modern toplumlarda seçkinler arası farklılaşmalara da ışık tutacaktır.

Öte yandan, tüm bu teorik zenginliklerine rağmen, Bourdieu'nün sermayeler kavrayışı meta-teorik bir eleştirel irdelemeye tâbi tutulduğunda, Wright'ın "çoklu sömürüler" kavrayışıyla oldukça benzer bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Aslına bakılırsa, bu iki sorunlu kavrayış birbirini tamamlar görünmektedir: Zira ekonomik sömürüye dayanmayan başka sömürü türleri tanımlamanın, bu tiplere giren sömürücülerin ekonomik-olmayan sermayelere sahip olduklarını söylemekle aynı şey olduğu pekâlâ söylenebilir.[15] Nitekim bazı çalışmalarda, Roemer ve Wright'ın yukarıda sözünü ettiğimiz "beceri kıymetleri" kavramını "kültürel sermaye"ye karşı önerdiği savunulmaktadır (örneğin bkz. Martin ve Szelényi, 1987: 17).

Dolayısıyla burada da Wright'a yönelttiğimiz eleştirinin bir benzerini geliştirmek mümkündür. Zira Bourdieu'nün sözgelimi kültürel sermaye kavramsallaştırması, mevcut hâliyle, içsel-ilişkisel bir karakter arz etmemektedir. Söz konusu kavramsallaştırmanın bu karakteri kazanabilmesi, "simgesel malların değerine, alandaki daha kuvvetli eyleyiciler tarafından, tahakküm altındaki eyleyicilerin aleyhine el konulmasına eğilmek"le (Göker, 2007: 300) mümkün olabilirdi kuşkusuz. Ancak salt Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi içinde kalarak, kültürel sermayeyi üreten *özgün* sömürü mekanizmasını kavramsallaştırmak, dolayısıyla onu (iktisadî sermayeden ayrı olarak) içsel-ilişkisel bir biçimde tanımlamak çok mümkün görünmemektedir. Bourdieu'nün bu husustaki zayıflığının kaynağında, sadece malların *dağılımına* odaklanması var gibidir ki bunun da Weber'e yatkınlığıyla bağlantısı pekâlâ kurulabilir.

Yine de bu eleştirinin mahiyetini akılda tutmak ve belki de kavramı empirik analiz içindeyken tırnak içinde kullanmak kaydıyla, Bourdieu'nün "sermaye" kavramsallaştırmasının ve dolayısıyla sermayeler

---

[15] Dolayısıyla, bu çalışmanın paradoksal bir yan-ürünü olarak, başka sosyal bilimciler de kalkıp tam da bizim teorik gerekçelerle dışladığımız bu kavrayış paralelliğini bir imkân olarak sunabilirdi.

sınıflandırmasının empirik içeriğinin empirik analizde işe koşulabileceğini düşünüyoruz; en azından Bourdieu'nün "sermaye" terimine atfettiği özgün anlamı tamamen kucaklayabilecek yeni kavramlar önerilene kadar...

Buradan hareketle habitus kavramına geçebiliriz. Bourdieu çoğu kez farklı sınıfları, sınıfsal fraksiyonları ve bireylerin sınıfsal fraksiyonlar içinde farklı sosyal kökenlerine göre ayrılmalarının düşünce kategorileri, konuşma sistemleri, ayrım göstergeleri, mit biçimleri, değerlendirme tarzları, beğeniler ve hayat tarzlarını nasıl yarattıklarını araştırmıştır. Nesnel konumumuzun farklı toplumsal inşaları mümkün kılan çıkarlar ve yapısal kısıtlamaları nasıl yarattığıyla ilgilenmiştir. Bu inşalar, dünya içindeki "şeyler", "göstergeler" ve "insanlar"ı sınıflayan ve organize eden kültürel kodlar inşa etmek için (farklı çıkarlara sahip bireylerin zımnen bildikleri) "resmi kurallar"ı kullanmayı gerektirebilir. Bourdieu'nün bu tür analizi, bireylerin özel kültürel kodları nasıl inşa ettiklerini gösteren kompleks bir "sınıfsal kültürler" analizi sağlamıştır. Bu "sınıfsal kültürler" her zaman Bourdieu için bağımlı değişkendir. Ancak, bu sınıfsal kültürlerin ayrıntılı betimlemesi belki de Bourdieu'nün sosyolojiye en özel katkısıdır ve *habitus* kavramıyla sağlanmıştır.

> "Ekonomik ve sosyal koşulların tipik özellikleriyle (sermayenin eşsüremli ve artsüremli olarak az çok kavranabilmiş hacmi ve yapısıyla) yaşam tarzları uzayı içinde bunlara karşılık gelen pozisyona bağlı ayırtedici özellikler arasında olgusal olarak kurulan ilişki, ancak *habitus*un, hem sınıflandırılabilir pratik ve ürünleri, hem de kendileri de sınıflandırılmış olup, bu pratik ve yapıtları ayırtedici işaretler sistemi olarak kuran yargıları eşzamanlı olarak açıklamayı mümkün kılan bir üretici formül biçiminde inşa edilmesiyle gerçekten kavranabilir bir hâle gelir (Bourdieu, 1984: 170)."

Habitus, birey-fâilin veya bir grubun pratikleriyle mallarını bir araya getiren tarz/üslup birliğini (beğeni, konuşma, giyim, hareket tarzı ve diğer tepkilerin özelliklerini) aktarmaya yarar. Kendilerini üreten konumlar gibi, *habitus*lar da farklılaşmıştır; ama aynı zamanda farklılaştırıcıdırlar. Ne var ki, sosyolog-araştırmacı açısından asıl önem arz edecek olan, pratikler-mallar ve kanaatler arasındaki farklılıkların, muhtelif algı kategorilerince algılandıklarında simgesel ayrımlara dönüşmesi ve gerçek bir *dil* oluşturmasıdır.

Bourdieu *Distinction*'da yüksek genel sermayeye karşı düşük genel sermaye veya üst nesnel sınıfsal konuma karşı alt nesnel sınıfsal konum ayrımlarına karşılık gelen iki beğeni tipinden söz ederken kafasında bu

dilin teşhiri vardır. "Özgürlük ve lüks hazzı" üst sınıfın beğenisidir; aslında bu sınıf dolaysız ekonomik zorunluluklar ve maddî ihtiyaçların baskısından kurtulmuştur. Sanatla ilgili olarak, özgürlük hazzı sanat için sanat felsefesidir. Bourdieu, Kant'ı izleyerek, bu estetiği "saf bakış" olarak adlandırır. Saf bakış sanatın salt formuna bakar ve bu formu işlev ve içeriğin üzerine yerleştirir. Üst sınıfın lüks hazzı bazı dış gerçeklikleri resmetmek veya temsil etmekle ilgili değildir; üst sınıf hayatın kaba maddî zorunluluklardan uzak olması gibi sanat da hayattan uzaktır. Netice olarak, lüks hazzı/beğenisi gündelik ve sıradanı estetik ve güzel içinde saflaştırır ve yüceltir. Saf bakış gündelik ve sıradan objelere estetik anlam yükler, çünkü özgürlük hazzı nesneleri faydacı işlevlerinden kurtaracak boş zamana sahip olmak demektir. Nitekim temel maddî zorunluluklarla mesafe arttıkça saf bakış veya lüks hazzı gündeliği estetiğe, maddîyi semboliğe, işlevi biçimsele dönüştürür. Ve özgürlük hazzı egemen sınıfa ait olduğu için, aynı zamanda toplum içinde hâkim ve meşrudur. Aksine, işçi sınıfı "popüler" bir estetik üretir. Onların beğenileri zorunluluğun beğenisidir, zira işçi sınıfı hayatı zor ekonomik koşulların kısıtlaması altındadır. Popüler beğeni sanatı gerçeklik olarak temsil etmek ister ve biçimsel ve kendine kapalı sanatı tiksindirici ve yozlaşmış bulur. Popüler beğeni kompleks ve sofistikeden ziyade basit ve aleni olanı onaylar. O "meşru" lüks hazzını naif ve keyfi yerinde olarak küçümser ve beğeniler üzerindeki bu çatışmalar kültürel ve sembolik sermaye üzerindeki çatışmalardır.

Son olarak şunu ifade etmemiz gerekir: Bourdieu'nün Marksist düşünceden kendisini tefrik ettiği nokta, sınıfın analitik kavranışına ilişkindir. Tarihsel materyalizmin kadim yorumunun sosyolojinin kalkış noktası olamayacağı eleştirisinden yola çıktığı için, sınıf kavramını, toplumsal analizin hareket birimi olmaktan ziyade, toplumsal alanların (terzilikten spora, müzikten akademiye) tahlil edilmesinde devreye sokulabilecek temel analitik araçlardan biri olarak görür. Empirik temelli bir sınıf tahlili, bizi son kertede felsefi düzeye hapsolmaktan kurtaracaktır:

> "Halk sınıfları ile egemen sınıf arasındaki karşıtlığı öze verilen öncelik ile biçime verilen öncelik arasındaki karşıtlık içinde 'özetlediğimde' felsefi bir tasarı anlaşılır, oysa ki birilerinin fasulye ötekilerin salata yediğini, tüketim farklılıklarının, iç çamaşırları konusunda hiç yok veya çok azken üste giyilen giysiler konusunda çok güçlü olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Benim çözümlemelerimin çok soyut kalıpların çok somut şeylere, pijama, külot veya pantolon tüketimi istatistiklerine uygulanmasının ürünü oldukları doğrudur. Pijama istatistiklerini Kant'ı düşünerek okumak, pek

de kolay olmasa gerek... Okulda öğrenilen her şey pijamalar konusunda Kant'ı düşünmeyi veya Marx'ı okurken pijamaları düşünmeyi engelleme eğilimindedir (Bourdieu, 1996: 37)."

Bundan ötürü Bourdieu'de sınıf fenomeni, genelde Marksizm'in okuma tarzındaki kısıtlılığa, yani salt mülkiyet ilişkilerinin, iktisadi kavrayışın diline çevrilmiş biçimi olarak ele alınan sınıf kavramına bir yanıt olarak görülmelidir. Ancak hiç kuşkusuz bu noktada, pek çok Marksist çerçevede karşılaştığımız bu analitik kısıtlılığın da saf bir dogmatizmin veya naifliğin ürünü olmadığını vurgulamak gerekir. Burada daha çok politik bir derdin yarattığı bir kısıt söz konusudur: Marksistlerin kafasının ardındaki belirleyici motivasyon, sınıfın politik özne olarak mevcut durumda nasıl varolabileceği ya da virtüel olarak nasıl varolduğudur. Dolayısıyla temel dikkat, "yeni" sınıfların işçi sınıfıyla konumsal ilişkisi üzerine yöneltilir. Buradan çıkan içgörüler, her ne kadar sosyoloji için oldukça önemli gündemler oluşturmaktaysa da sosyolojik incelemenin başlı başına çıkış noktasını teşkil etmezler.

III. Orta Sınıf Analizindeki Kesişim Noktaları

Buraya dek, Wright ve Bourdieu'nün konumuzla ilgili temel kavramsal repertuarlarını aktararak bunları eleştirel bir analize tuttuk. Bu bölümde ise, Wright'ın "çelişkili mevkiler", "dolayımlı mevkiler" ve "geçici mevkiler" kavramlarının sahip olduğu açıklayıcı içeriğin Bourdieu'nün sosyolojisindeki birtakım unsurlarla nasıl zenginleştirilebileceği üzerine kafa yoracağız. Temel odağımız, Giriş'te de belirttiğimiz üzere, empirik çalışmalarda iş görebilecek bir analiz çerçevesinin olası öğelerini ortaya koymak olacak.

3.1. Çelişkili Mevkiler ve Sermayeyi Yeniden Üretme Stratejileri

Wright'ın "çelişkili mevkiler" kavramından vazgeçme ve onun yerine "çoklu sömürüleri" ikâme etmesindeki temel teorik problemleri yukarıda ortaya koyduğumuza göre, artık "çelişkili mevkiler"de bizzat Wright'a rağmen nasıl bir imkân gördüğümüzü dile getirebiliriz. Yukarıda önerdiğimiz mekanizma kavrayışı temel alındığında, menajerlerin aynı anda nasıl (hem sömürülen hem de sömüren değil) hem *sömürülen* hem de *mütehakkim* bir pozisyon tuttuğunu açıklamak oldukça kolaylaşır. Çünkü "çelişkili mevki" kavramı, tanımının içerisinde ki, aynı anda iki temel sınıfa birden mensup olma anlamı kesip atıldığında, bize göre temel sömürü mekanizması ile muhtelif tahakküm mekanizmalarının bir arada

işleyişini bünyesinde cisimleştirebilme kapasitesine sahiptir. Ve bizce bunu bir tür "menajer habitusu" olarak yeniden formüle etmek mümkündür. Böylesi bir hamle, Wright'ın kavramları tek başlarına kullanıldığında yöneltilebilecek durağanlık ithamını bertaraf etmek suretiyle, analiz çerçevesi içersine aynı anda hem (Wright'taki gibi) konumsal hem de (Bourdieu'deki gibi) dönüştürümsel içeriği buyur etmeyi ve kavramın araştırmalarda kullanılacak empirik içeriğini zenginleştirmeyi sağlayacaktır. O hâlde şimdi, Bourdieucü repertuarın çelişkili mevkileri nasıl zenginleştirebileceğine dair somut önerilerde bulunalım.

Burada önerilecek temel somut öneri, Bourdieu'nün *Distinction*'da açıklanmasına uzun bir bölüm ayırdığı "sermayeyi yeniden üretme stratejileri"ne odaklanmak olabilir. Zira Bourdieu açısından sınıfsal mücadeleler kendi konumlarını (bilinçli veya bilinçsiz) korumaya ya da yükseltmeye dönük stratejiler geliştiren birey-fâiller çerçevesinde incelenmelidir. Bu kavramın operasyonel kılınmasıyla Wright'ın durumsallıktan mustarip çelişkili mevki kavramına dinamik bir destek getirilme ihtimali üzerine düşünülebilinir. Zira *Distinction*'da defalarca gösterildiği üzere, belirli bir sermaye miktarı ve yapısından hareketle parametreler sürekli olarak değişebilir: Egemen sınıfın egemen kesiminin (sanayi burjuvazisinin) oluşturduğu sosyal konumlar uzayının üst bölgesinden egemen sınıfın tâbi kesiminin (serbest meslekler ve akademisyenlerin) ve tâbi sınıfın egemen kesiminin (mağaza sahipleri ve zanaatkârların) oluşturduğu orta bölgeye, oradan da bu sosyal konumlar uzayının tâbi sınıfın tâbi kesiminden oluşan en alt bölgesine doğru ilerleyebiliriz.

> "Bu [tahvil] stratejiler bizzat grubun nesnel yeniden üretim imkânlarınca belirlenmiş olan yatkınlık aracılığıyla, ilkin yeniden üretilecek sermayenin yapı ve hacmine, yani grubun sahip olduğu iktisadî sermaye, kültürel sermaye ve sosyal sermayenin güncel potansiyel hacmine ve bunların tevarüs eden yapı içindeki göreli ağırlıklarına bağlıdırlar. İkincisi, kendisi de sınıflararası güç ilişkileri hâlinin bir işlevi olan, kurumsallaşmış olsun veya olmasın yeniden üretim araçları sisteminin (veraset kanununun, geleneğin, pazarın, eğitim sisteminin vb. hâli) durumuna bağlıdır. (Bourdieu, 1984: 125-126)."

İktisadî sahadaki dönüşümler, bürokratik mekanizmaların güçlenişi ve kültür pazarının alanını genişletmesi bu noktada tahvil stratejilerini zaruri kılar. Öyle ki, Bourdieu bu kavramsal aygıtı, kendi

yaklaşımını anadamar sosyal hareketlilik araştırmalarından ayırmak üzere devreye sokar:

> "Tahviller, "sosyal hareketlilik" olarak adlandırılan, aynı zamanda hem gerçekdışı hem de naif biçimde gerçekçi olan çalışmalarda zikredilen uzayla ortak hiçbir yanı olmayan bir sosyal uzay içindeki yer değiştirmelerle kendini gösterir. Farklı sınıf veya sınıf fraksiyonlarının morfolojik dönüşümlerinin etkilerini, "yukarı doğru hareketlilik" [*upward mobility*] olarak tasvir etmeye kadar vardıran aynı pozitivist naiflik; sosyal yapının yeniden üretilmesinin, bazı koşullarda çok da fazla bir "mesleki kalıtım" [*occupational heredity*] gerektirmediğini göz ardı etmeye teşvik eder: Bu durum, fâillerin konumlarını, bunlara bağlı sosyal yapı ve sıra bildiren mülkiyetleri çerçevesinde ancak koşul değişikliğine bağlı bir ötelenme (küçük toprak sahibi konumundan küçük memur konumuna veya rençberlik durumundan büro veya ticaret çalışanınkine geçişte olduğu gibi) pahasına elde tutabildikleri her defasında rastlanan bir durumdur (Bourdieu, 1984: 131)."

Pasajdan anlaşılacağı üzere Bourdieu farklı sermaye tarzlarının birleşme formundaki farklılıkları ve sınıfsal mücadelelerindeki temel anahtarlardan birinin muhtelif sermaye türleri arasındaki "değişim kuru" olduğunu vurgulamaktadır. Mevkiler arasındaki mobilizasyonun sermaye yatırımı ve tahvil stratejileri bağlamında kavranması, dikey hareketlilik ve çapraz hareketliliği birbirinden ayırır. İlki, aynı alan içerisinde yukarı ve aşağı doğru hareketi anlatırken, ikincisiyse alanlar arasındaki hareketi anlatır. İlkokul öğretmenliğinden akademisyenliğe geçmek (dikey hareketlilik) *aynı tarz sermayenin biriktirilmesine* dayanır. Bir küçük esnafın, aile işini çocuğuna devretmek yerine yüksek öğrenime yatırım yapması ise çapraz hareketliliğe girer. Özetle bu anlatıdaki ana izlek, sınıf durumumuzdaki değişimlere rağmen sınıf konumumuzun hiyerarşi içindeki sürekliliğini muhafaza edecek olmasıdır.

3.2. Dolayımlı Mevkiler ve Hayat Tarzları

Wright, "dolayımlı" [*mediated*] sınıf mevkileri kavramını, kişinin doğrudan işiyle ve kişisel mülkiyetiyle ilişkili "dolaysız" sınıf mevkiinin karşıtı olarak geliştirmiştir (Wright, 1998b: 325-329). Dolayımlı sınıf mevkilerinin en temel örneği akrabalık bağları ve aile ilişkileridir ama belirli durumlarda, devletle ilişki de bu temelde tesis edilmiş olabilir. Nitekim Wright, devlet memurlarının sınıf mevkilerinin ve çıkarlarının da bu yolla açıklanabileceğini önermektedir (bkz. Wright, 1998b: 341-346).

Kuşkusuz toplum içerisinde *sadece* dolayımlı sınıf mevkilerini işgal eden insanlar söz konusudur; çocuklar, ev kadınları, işsizler, emekliler ve öğrenciler, bu hususta verilebilecek en temel örneklerdir. Ancak Wright, temel dikkatini bundan çok, dolayımlı mevkinin dolaysız mevki ile çelişki arz edebileceği durumlara yöneltmektedir. Bu amaçla sorduğu soru ise oldukça çarpıcıdır: "Bir fabrika işçisiyle evli olan bir öğretmeni, bir şirket yöneticisiyle ya da bir kapitalistle evli olan bir öğretmenle aynı sınıfsal mevkide mi görmek gerekir?" (Wright, 1998b: 328).

Wright buradan hareketle, "sınıf ilişkileri içerisindeki çelişkili mevkiler"in yeni bir biçimine varmaktadır: *Dolaysız ve dolayımlı mevkilerin çelişkili bileşimleri.* Şu hâlde Wright'a göre empirik sınıf incelemelerinin, dolaysız ve dolayımlı sınıf ilişkilerinin bütünlüğüne yönelmesi gerekir. Bunun doğal sonucu, bireylerin sınıfsal çıkarlarının da kendi doğrudan ve dolayımlı mevkilerinin bileşiminden oluşmasıdır.

Wright'a göre dolayımlı sınıf mevkilerinden kimi hipotezler türetilebilir. Örneğin: Evli kadınların ekonomik anlamda kocalarına bağımlı olduğu ve boşanma oranlarının düşük olduğu bir sosyal ortamda, sınıf çıkarlarının biçimlenmesinde dolayımlı sınıf mevkileri ağır basacaktır. Tersi durumlarda ise dolaysız sınıf mevkileri ağır basacaktır. Şüphesiz ki Wright'ın bu hipotez örneğini çok genel düzeyde formüle ettiği söylenebilir. Nitekim örneğin evli kadınların ekonomik olarak bağımsız ama dolayımlı mevkilerinin ağır bastığı durumlar da söz konusu olabilir ki buna en iyi örneklerden biri, bizzat Wright'ın örnek verdiği, kapitalistle evlenen öğretmendir. Elbette ki bunlar tamamen empirik incelemede çözümlenecek meselelerdir.

Dolayımlı mevkilerin dolaysız mevkilerle çelişkili ilişkisi üzerine geliştirilen bu kavrayışın, aileyi toplumun temel birimi olarak gören, dolayısıyla da bu aile biriminin sınıf mevkisini "aile reisi"nin, yani eve ekmek getiren erkeğin sınıf mevkisiyle özdeşleştiren geleneksel sosyolojik yaklaşım karşısında önemli bir üstünlük taşıdığı aşikârdır. Nitekim Wright hem kocanın hem de eşinin sınıf mevkilerini sadece onların çalıştıkları işlerden kaynaklı dolaysız mevkilerine indirgemenin yanlış olduğu saptamasında da bulunmaktadır. Dolayısıyla Wright'a göre "dolayımlı mevkiler" kavramı, empirik içeriği gereği, sınıf ve toplumsal cinsiyet analizi açısından önemli bir olanak da sağlamaktadır. Ve bunu, burada önerdiğimiz kavrayış açısından, sömürü mekanizmasının ve toplumsal cinsiyet mekanizmasının bir arada işleyebileceği bir bağlam olarak değerlendirmek pekâlâ mümkündür.

Bourdieu'nün sınıf durumundaki değişimlere karşın sınıf konumunun hiyerarşi içerisindeki devamlılığını koruduğu iddiası bu noktada ciddi imkânlar sunabilir. Wright'ın "kapitalistle evlenen öğretmen"i, bir kapitalistle evlenmenin avantajlarına sahip olarak hayat standartlarını yükseltip durumunu iyileştirme olanağına sahip olsa da sosyal hiyerarşi içinde aynı göreli konumda kalabilir. Bourdieu'nün argümanı Wright'ın mikro-okumasına makro bir uyarıyı ihtiva etmektedir: Sınıfların genel hayat durumlarında değişimler gerçekleşebilir, ama hiçbir grubun hiyerarşi düzenindeki göreli konumunda gerçek bir yükselme olmayabilir. Dolayısıyla kapitalistle evlenen öğretmenin sınıf durumundaki olası değişme kapasitesi, sınıf konumuna her zaman yansımayabilir. Bunu en çok test edebileceğimiz yer ise *sınıfsal habituslar* ve *hayat tarzları* meselesidir.

Her habitus, maddî hayat koşullarını kendi bedeninde cisimleştirse de asıl olarak sınıfı kategorileştirip diğer sınıflarla olan ilişkisi bağlamında derecelendiren sembolik farklılaşmalarla kendisini tefrik eder. Zira beğeni dünyasına kendi habituslarına kazınmış yatkınlıklar aracılığıyla girerler. Yani hayat tarzları, sınıf ilişkilerinin sembolik boyutunun pratik ifadeleridir. Bu, Wright'ın burada başvuruyor göründüğü gelir temelli açıklamaya bir alternatif görüş sunmaktadır.[16] Çünkü Bourdieu için sınıflar, kendilerini geniş ve sürekli dönüşen bir tüketici pratiği yelpazesi aracılığıyla farklılaştırmaktadır. Dahası tüketmeye dönük etkinlik ile gelir düzeyi arasındaki ilişki, sınıfsal habitus tarafından dolayımlanır. O hâlde Wright'ın dolayımlı mevkiler anlayışını Bourdieu'nün habitusta içselleştirilen nesnel yapı kavrayışıyla sentezlemek empirik analiz açısından araştırmacılara önemli bir açılım sunabilir.

3.3. Geçici Mevkiler ve Adlandırma Mücadelesi

Wright, "geçici mevkiler" kavramsallaştırmasını, kendisine yöneltilen, mevkileri durağan bir tarzda ele aldığı eleştirisine karşı geliştirmiştir (1998b: 329-331). Bu amaçla Wright, şöylesi uç bir durum hayal etmemizi ister: Öyle bir şirket düşünelim ki, tüm menajerlerinin şirket içerisindeki işçilerle birlikte yönetsel olmayan sıradan işlerde iki yıllığına çalışmasını ve onlara bu dönemdeki başarılarına göre menajerlik görevi vermeyi şart koşuyor olsun. Bu çalışanların ilk iki yıl boyunca işçi sınıfı mevkisinde bulunacakları açıktır; peki ya maddî çıkarları?

---

[16] Bourdieu şöyle yazar: "Gelire nedensel bir etkinlik atfedilir; fakat aslen gelirin bu etkinliği, salt ürettiği habitusla birlikte işlev görmesine dayanır" (1984: 375).

Açıktır ki Wright, maddî çıkarlara yaptığı merkezî atıf gereği, kariyer çizgilerinin yükselmesiyle birlikte değişen maddî çıkarları analiz çerçevesine dâhil etmek istemektedir. Bu amaçla, "çıkar"ın tanımına dair önemli bir açılımda bulunmaktadır: Çıkar, doğası gereği, geleceğe yönelik bir boyut taşır; sadece içinde bulunulan durumu değil, gelecekteki muhtemel durumlar hakkında da bir şeyler imâ eder. Yükselme şansı olan bir işçi ile böyle bir şansı olmayan bir işçi farklı çıkarlara sahip olacaklardır. Nitekim Wright'a göre; bilhassa büro işçilerinin ya da küçük burjuvaların sınıf deneyimlerine dönük analizlerde, kariyer olanaklarına ve hattâ buradan türetilen ideolojiye odaklanmak, empirik araştırma için önemli bir olanak sağlayacaktır.

Wright, bu noktada, Johanna Brenner'ın "gölge sınıf"[17] kavramını sahiplenmekte ve bunun sadece dolaysız mevkilere değil ama aynı zamanda dolayımlı mevkilere de uygulanabileceğini öne sürmektedir. Evli çiftlerin sınıf mevkileri bu anlamıyla kısmen gölge sınıfları tarafından belirlenmiştir ki bu, boşandıkları ya da dul kaldıkları durumda içine düşebilecekleri mevkidir. Yüksek boşanma oranları dikkate alındığında, Wright'a göre burada önemli bir empirik olanak bulunmaktadır. Bunun, empirik düzeyde, evlilik deneyimlerinde de (evlenmeye, boşanmaya ya da evliliği sürdürmeye karar verirken) önemli bir değişken olduğunu Wright'tan hareketle pekâlâ söyleyebiliriz.

Şüphesiz ki bütün sınıf mevkilerinin bu anlamda bir zamansal belirsizlik unsuruna sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Hattâ gelişmiş kapitalist ülkelerde sınıflar-arası geçirgenliğin oldukça az olduğuna dair ikna edici kanıtlar da sunulabilir. Gelgelelim Wright'a göre bu kavramsallaştırma, belirli mesleklerdeki deneyimlerin analiz edilmesinde önemli bir katkı sağlayabilir ki bu orta sınıf analizleri için bilhassa önemlidir.

Wright'ın birey-fâillerin kariyer çizgilerinin yükselmesiyle birlikte değişen maddî çıkarlarını analiz çerçevesine dâhil etmek istemesi sınıf analizlerinde olumlu bir adım olarak görülebilirse de bu analiz metodu Bourdieu'nün "sınıflandırma mücadelesi" mefhumuyla biraz daha güçlendirilebilir. Çünkü sınıfsal mücadelenin kompozisyonunda belirleyici olan sadece kişilerin kariyer çizgilerini yükseltme ya da maddî

---

[17] Buna göre; sınıf mevkilerindeki *zamansal belirsizlik* faktörü, küçük işletmelerdeki yüksek iflâs oranları dikkate alındığında, pek çok küçük işletme sahibini ya da küçük burjuvayı yapısal düzeyde işçi sınıfının "gölge sınıfı"na dâhil görmemizi sağlamaktadır.

çıkar elde etme arzusu değildir; alanlardaki iktidar konumlarına erişim mücadelesi de göz önüne alınmalıdır.

> "Sosyal dünyanın anlamı hakkında yürütülen mücadelede kazanılmaya çalışılan, grupların temsillerinin, dolayısıyla mobilizasyonlarının ve demobilizasyonlarının zemini olan sınıflandırma şemaları ve sistemleri üzerindeki iktidardır (Bourdieu, 1984: 479)."

İşçinin menajerlik hedefinin arka planında sadece maddî çıkarı bulmak analizler açısından meşru olsa da yetersizdir; çünkü Bourdieu'nün de belirttiği üzere bireyler, sosyal tanınma imkânı en yüksek etiketleri/unvanları seçerek, yaptıkları işin algılanma tarzını şekillendirmeye ve itibarlarını yükseltmeye çalışmaktadırlar. Sınıf egemenliği salt mevkiler ve bu mevkilerde biriken sermayelerle değil, aynı zamanda "adlandırma mücadeleleri" çerçevesinde de incelenmelidir.

> "Bâriz bir güçsüzleştirme içeren bu "adlandırma üzerinden varoluş" mantığı kendini çok daha acımasızca dayatır. Bu yüzden toplumsal uzaydaki konumlarına göre bazı eyleyiciler bazı kolektif varoluş formlarına erişebilme konusunda eşit fırsatlara sahip değildirler: Bazıları alçaltılmış, çoğu kez bir güçsüzleştirme/mülkiyetsizleştirme bedeli ödenerek kazanılmış varoluş formlarına mecbur edilirler, sınıf dediğimiz ("İngiliz işçi sınıfı" ifadesindeki gibi) şeyi temsil ettiği varsayılan "hareketler" ile karşılanan formlardır bunlar. Bazıları da seçkin kulüplerin paradigmatik örneği olduğu gruplaşmalarla (akademiler, yönetim kurulları, mütevelli heyetleri gibi) karşılanan, eşit ayrıcalıklara sahip olanların seçici toplaşması üzerinden tam bir birliğe erişme imkânı bulabilirler (Bourdieu, 2012: 382)."

Bu adlandırma vurgusuyla Bourdieu, sınıf pratikleri imkânını sembolik iktidar birikimine bağladığından, Wright'ın geçici mevkiler meselesinin, *iktidarın bütüncül kompozisyonu* dolayımında daha iyi anlaşabileceğini ima etmektedir. Ne de olsa kişilerin ömürleri süresince izledikleri toplumsal güzergâh, muhtelif alanlardaki değişen sınıf eylemlerinden oluştuğuna göre, sınıfı belirleyen temel özellik bireyin toplumsal konumuna ve bedenine eklemlenen nicelik ve niteliklerin bütünüdür ki; bu yüzden "adlandırma mücadelesi"nin manivelası mezkûr pratiklerin simgesel emek birikimi aracılığıyla mümkün olması üzerinden anlaşılabilir. Öyleyse modern toplumlarda toplumsal hayatın merkezî dinamiğini yapısal permütasyonların çerçevesinde kavrayarak, faillerin sınıflandırma stratejilerini de hesaba katmamız gerekmektedir. Aksi

takdirde kariyer çizgilerini hesaplarken bireylerin sembolik ayrım pratiklerini nasıl ürettiğini ve bu pratiklerin bir içerme ve dışlama mantığını nasıl cisimleştirdiğini anlamamız mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Wright'ın mevkileri durağan tarzda ele almaması yönünde kendisine uyguladığı refleksiviteyi Bourdieu'nün sembolik iktidar teorisinden devşirilecek kuramsal takviye ile güçlendirmek empirik analiz açısından yol açıcı olabilir.

IV. Sonuç

"Sömürü" ya da "sermaye" gibi Marksist analiz çerçevesinde spesifik anlamlara sahip kavramları genişletme stratejisine, bilhassa orta sınıf analizlerinde sıklıkla başvurulduğu görülmektedir ki bunun iki önemli örneğini burada irdeledik.[18] Kuşkusuz, inceleme altına alınan fenomenin doğası göz önüne alındığında, bunun sebepleri ve altında yatan empirik kaygılar gayet anlaşılırdır. Gelgelelim böylesi bir strateji bir zorunluluk olmayabilir.

Bu yazıda bu tür bir içgörüden hareket ederek, eleştirel realizmden mülhem bir stratejiyi işe koşmanın faydalı olabileceği önerilmiştir: Sömürü mekanizmasını, sosyalbilimsel araştırmanın *reel* düzleminde, başka sosyal tahakküm mekanizmalarıyla bir arada ama ayrı bir biçimde kavramsallaştırabiliriz. Bu tür bir kavrayış, inceleme altına alınan *somut* durumda hangi mekanizmaların işlediğinin (ya da hangi mekanizmanın işleyişinin hangi mekanizmanın işleyişi tarafından engellendiğinin) araştırılmasına imkân sağlayacaktır. Muhtelif reel mekanizmaları somutta cisimleştiren sosyal kurum ve örgütlenmelerin analizi bu sayede mümkün olabilecektir.[19]

Bu gözle bakıldığında, sözgelimi menajer, farklı sömürü tiplerinde farklı konumlar tutan ya da farklı sermayelere sahip olan/olmayan bir mevkiden ziyade, farklı sosyal mekanizmaların somutta cisimleşmesini ve işlemesini sağlayan kurumsal vs. konumlara yerleşmiş ve buna mütekabil bir habitusla ve oyun duygusuyla muhtelif stratejiler geliştiren dinamik bir fâil olarak karşımıza çıkar. Kurumlar ve habituslar ya da konumlar ve pratikler arasındaki ilişkiyi (ki bu Bourdieu'ye göre bir suç ortaklığı

---

[18] Ayrıca, burada konu ettiğimiz Wright ve Bourdieu'nün yanı sıra, sözgelimi Gouldner da sermayeyi şöyle tanımlamıştır: "Sermaye (...) satılabilir faydalar üretmek için kullanılan ve böylelikle sahibine gelirler ya da meşrû olarak tanımlanmış gelir talepleri sağlayan herhangi bir üretilmiş nesnedir" (aktaran Martin ve Szelényi, 1987: 29). Nitekim Gouldner, kendi "kültürel sermaye" kavrayışını buradan hareketle geliştirmiştir.

[19] Bu tür bir kavrayışın temellendirilmiş bir savunusu için bkz. Öğütle, 2013.

ilişkisidir) sosyal araştırmanın somut düzlemi olarak koyan bu çerçeve, böylelikle ilk olarak, artık değere el konulmasına dayalı reel içsel ilişkiden temellenen Marksist sömürü kavrayışının içeriğini muhafaza etmiş olur.

İkincisi ve konumuz açısından asıl önemlisi, bu teorik çerçeve, belirli türlerden çıkarlara dayalı bir analiz çerçevesini tüm somut sosyal durumlara dayatmak yerine, konumuz gereği orta sınıfa dönük somut analizlerde ve empirik çalışmalarda sadece nesnel çıkarları değil başka değişkenleri de devreye sokmaya imkân sağlar. Nitekim Wright'ın "mikro" önerilerini Bourdieu'nün çalışmalarının verimleriyle zenginleştirmeyi önerirken yapmaya çalıştığımız tam da bu olmuştur. Eğer sınıfsal mevkilerin kavramsallaştırılmasında yeni ufuklar açılacaksa "toplumsal farklılık sistemleri", "iktidar alanı", "sınıfsal yeniden üretim stratejileri" gibi kavramları içeren Bourdieucü repertuarın da devreye sokulması elzemdir.

Bu yazıda Wright'ın, orta sınıfa dönük sosyolojik araştırmalarda önemli imkân taşıdığını düşündüğümüz üç mikro-kavramı üzerine yoğunlaşılmış, bunların konumsal karakterini dinamikleştirmeye dönük bazı önerilerde bulunulmuştur. Buna göre; çelişkili mevkiler tutan fâillerin pratiğini incelerken, sermayeyi yeniden üretme stratejilerine nasıl işlerlik kazandırdıklarına bakmak, daha derinlikli bir empirik analize kapı aralayabilecektir. Dolayımlı mevkiler açısından, hayat tarzlarına ve tüketici pratiklerine dönük bir analizin verimli olacağı öngörülebilir. Geçici mevkilere sahip fâiller açısından ise, adlandırma mücadelelerinin ve bir bütün olarak sembolik boyutun oldukça önem kazandığı söylenmelidir. Dolayısıyla tüketim kültürünün ekseriyetle taşıyıcısı durumundaki orta sınıf habitusunun sembolik dünyasına inilmeli, maddî koşulların pratik düzlemde ne tür sembolik ayrımlara tahvil edildiği hesaba katılmalıdır.

Kuşkusuz, bu çalışmanın tüm meseleyi tüketmediği aşikârdır; dahası, konunun empirik zenginliği göz önüne alındığında, bu arzu edilir bir şey de değildir. Yapmaya çalıştığımız; alandaki kavramsal keşiflerin sarih içeriğini mümkün olduğunca muhafaza etmeyi hedeflerken, konunun tek bir değişkenle açıklanamayacak doğasını gözler önüne sermekten ibarettir. Orta sınıf mevkilerini tutan fâiller, tüm diğer mevkilerdekiler gibi ve belki de onlardan daha fazla, kendilerini tefrik etme stratejilerine sürekli başvuran ve bunu gerek gündelik pratiklerinde gerekse de sembolik alandaki mücadelelerde sürdüren fâillerdir. Dolayısıyla bu mevkilerin nasıl olup da hem bu kadar dinamik hem de bu kadar istikrarlı olduklarını kavrayabilmek için, burada önerilen türden katmanlı ve çok-değişkenli bir analiz çerçevesini çalıştırmak bize zarurî görünmektedir.

KAYNAKÇA

BHASKAR, R. (2008) *A Realist Theory of Science*, London: Routledge.

BHASKAR, R. (2013) *Natüralizmin Olanaklılığı: Çağdaş İnsan Bilimlerinin Felsefî Bir Eleştirisi*, çev. V. S. Öğütle, Ankara: Tan.

BOURDİEU, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

BOURDİEU, P. (1985) "Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society* 14.

BOURDİEU, P. (1986) "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (ed. J.G. Richardson), New York: Greenwood Press.

BOURDİEU, P. (1996) *Toplumbilim Sorunları*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Kesit.

BOURDİEU, P. (2012) "Sosyal Sınıfı Yapan Nedir?", çev. E. Göker, *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (ed. G. Çeğin ve E. Göker), Ankara: Notabene.

EHRENREİCH, R. ve Ehrenreich, J. (1977) "The Professional and Managerial Class", *Radical America*, cilt 11, No. 2.

GOULDNER, A. (1979) *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York: Seabury Press.

GÖKER, E. (2007) "Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (ed. G. Çeğin vd.), İstanbul: İletişim.

HARKER, R. (1984) "On Reproduction, Habitus and Education", *Pierre Bourdieu Volume II* (ed. D. Robbins), London: Sage.

HEDSRÖM, P. ve Swedberg, R. (ed.) (1998) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

LEVİNE, A., Sober, E. ve Wright, E. O. (1987) "Marxism and Methodological Individualism", *New Left Review* (162), 67-84.

MALLET, S. (1963) *La Nouvelle Classe Ouvrière*, Paris: Seuil.

MARTİN, B. ve Szelényi, I. (1987) "Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination", *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies* (ed. R. Eyerman, L. G. Svensson, T. Söderqvist), California: California University Press.

NASH, R. (2003). "Social Explanations and Socialization: on *Bourdieu* and the Structure, Disposition, Practice Scheme", *The Sociological Review* (51).

ÖĞÜTLE, V. S. (2013) *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi: Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*, İstanbul: Ayrıntı.

ÖĞÜTLE, V. S. ve Çeğin, G. (2010) *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği: Sosyo-Tarihsel Teorinin "Sınıf"la İmtihanı*, Ankara: Tan.

POULANTZAS, N. (1975) *Classes in Contemporary Capitalism*, London: Verso.

POULANTZAS, N. (1984) "The New Petty Bourgeoisie", *Class and Class Structure* (ed. Alan Hunt), London: Lawrence and Wishart.

RİNGER, F. (2003) *Weber'in Metodolojisi: Kültür ve Toplum Bilimlerinin Birleşimi*, çev. M. Küçük, Ankara: Doğu Batı.

WRİGHT, E. O. (1980) "Varieties of Marxist Concepts of Class Structure", *Politics and Society*, cilt 9, No. 3, s. 323-370.

WRİGHT, E. O. (1998a) "A General Framework for the Analysis of Class Structure", *The Debate on Classes* (Wright vd.), London: Verso.

WRİGHT, E. O. (1998b) "Rethinking, Once Again, the Concept of Class Structure", *The Debate on Classes* (Wright vd.), London: Verso.

Mualif Bir Entelektüelin Büyübozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak*

> *"...asla kendimi bir entelektüel olmaya tam anlamıyla hakkım varmış gibi hissetmiyorum, kendimi 'evimde' hissetmiyorum, haklı görülemez bir ayrıcalık olarak bana ait olan şeyin hesabını verme –kime bilmiyorum– duygusu içindeyim."*
>
> **Pierre Bourdieu**

"Bourdieu vakası"

Fransız sosyolog ve militan araştırmacı Pierre Bourdieu'nün (1930–2002) ölümünün hemen akabinde, onun düşünsel mirasıyla eleştirel ilişkiye giren epeyce yorum yayımlandı. Yapılan yorumlarda göze çarpan ortak bir tema (daha doğrusu *ucu açık ithamlar dizisi*), Bourdieu'nün yaşamı boyunca entelektüellere yönelttiği *radikal şüphe*nin âdeta diyetini ödetiyordu. Ona yöneltilen hasmâne eleştirilerin odağında, Bourdieu'nün kariyerinin ilk yıllarında dikkatini bütünüyle profesyonel sosyoloji alanına odaklandırdığı ve başta Sartre olmak üzere pek çok Fransız entelektüelin keskin bir eleştirmeni olduğu, ancak 1990'ların başından itibaren oldukça paradoksal bir biçimde politik eylemci bir kimliğe büründüğü suçlaması yer alıyordu. Zira pek çok eleştirmen bu dönüşümün ardındaki temel motivasyonların hiç de *masum* olmadığı konusunda hemfikirdi. Bu eleştirmenlere göre Bourdieu ya yeni bir kariyer stratejisi güdüyor ya Sartre veya Foucault'da olduğu gibi ebedi-yaşam düşünün peşine düşüyor veyahut sosyoloji bilimini pervasızca politik bir oportünizm biçimine dönüştürüyordu.[1] Hatta Bourdieu, kitle iletişim araçlarının taleplerine göre hareket eden ve Fransız entelektüel ortamında gelişmiş *medya-yönelimli popüler sosyolojinin* amansız hasmıyken birdenbire ne olmuştu da dünya ahvali karşısında anti-medyatiklerin en medyatiğine dönüşüvermişti?

Bu saldırıları daha fazla örnekle pekiştirmek mümkündür. Ancak eleştirilerde gözden kaçırılan ve belki de bilinçli olarak göz ardı edilen bir

---

* Güney Çeğin, **"Muhalif Bir Entelektüelin Büyübozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak"**, Ocak ve Zanaat içinde, (der.) Güney Çeğin vd., sayfa: 499-525, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007

[1] David L. Swartz, "From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics", *Theory and Society* 32, 2003, s.794.

dizi *saptama* bu yazının temel çıkış noktalarından birini teşkil etmektedir: (i) Her şeyden önce Bourdieu'nün kendi şahsında somutlaştırdığı *kamusal entelektüel* figür, herkesi (ama öncelikli olarak da aydın-mümessilleri[2]) muhtelif iktidar odaklarının imtiyaz üretmeye yönelik varolma stratejilerine karşı direnmeye ve kamuoyu oluşturmaya çağırır. Neo-liberal abluka altındaki bir dünyada özerklik alanı açmak için korporatist-entelektüel bir örgütlenmeye gidilmesi yönündeki bu *müdahale*nin/çağrının temel destekçisi de doğal olarak *taviz vermez bir bilim olarak sosyoloji*dir. Dolayısıyla Bourdieu'nün politik müdahalelerini çevreleyen kamusal ilgisi, onun ihtisaslaşmış teorik üretimlerine bağlı akademik ilgisinden bağımsız değildir kesinlikle[3], (ii) buna bağlı olarak, Bourdieu'nün politik konum alışları, eleştirel sosyolojisinin doğrudan uzantısında yer almaktadır. O'nun erken çalışmaları en azından 1990'lardan sonra yazdıkları kadar politik bir boyuta sahiptir. Örneğin *The Craft of Sociology* (*Sosyoloji Zanaatı*–1968) adlı erken çalışmasında Bourdieu, her ne kadar sosyoloji ve politika arasında keskin bir *epistemolojik ayrım* gözetse de sosyolojinin politikayla olan ilişkisi üzerinde ısrarcıdır. Ona göre sosyoloji disiplini, iktidarın eleştirel bir analizidir ya da başka türlü söylersek, *"gerçek bilimsel araştırma 'sosyal düzen' için bir tehdit"* anlamını taşır.[4] Bu yüzden Bourdieu'nün *sözde* çelişkili konumuna saldıranlar, onun yaşadığı ve ürettiği toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir birey olarak Pierre Bourdieu üzerine odaklanırlar ki, bu durum onun düşünsel üretim sürecindeki izlediği özsel sürekliliği ve *bilimsel çabalarının politik doğası*nı göz ardı eden yanlış bir okuma tarzıdır, (iii) Bourdieu'nün bu aydın kolektifi vurgusunun arka plânındaysa hiç kuşkusuz Fransa'daki cumhuriyetçi değerlerin kamusal savunusu ile sosyolojiye biçtiği misyonun bir kombinasyonu vardır. Bu çerçevede teori, toplumsal eşitsizlik ve sınıf tahakkümü gibi pratik kaygılar tarafından yönlendirilmelidir. Zira Niilo Kauppi, *bir ahlâkçı olarak sosyolog* mevzusunu irdelediği yazısında ahlâki değerlerin Bourdieu'nün teorisinde iki şekilde zuhur ettiği kanaatindedir: İlki, bu

---

[2] Aydın-mümessiller kavramı, Bourdieu'nün *Language and Symbolic Power*'da ele aldığı *representative* (temsilcilik) mevzusunu entelektüellerin sözcülüğü mevzusu ile birleştiren dostum Emrah Göker'e aittir. Konuya ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Emrah Göker, "Hemderdimiz Edward Said", *Toplum ve Bilim*, Sayı 99, s. 6-23.

[3] Jeremy F. Lane, "Pierre Bourdieu: A Critical Introduction", in *Modern European Thinkers*, ed. Keith Reader, London: Pluto Press, s. 2.

[4] Craig Calhoun, "Pierre Bourdieu, The Centrality of the Social and the Possibility of Politics", in *Bourdieu: Le Collog Cerisy*, ed. J.Du Bois, P.Durant and Y.Winkin, (Paris: Seuil).

teori, bir bütün olarak âdil ve eşit bir toplumun inşasını içeren bir misyonu aşılar. İkinci olarak, onun teorisinde moral değerler ve etik kavramlar sosyal grupların ahlâki donanımını belirleyen toplumun kapsamlı sınıf yapısına göre değişiklik gösterir.

Hâl böyle olunca Bourdieu'nün yazılarının fay hattını oluşturan bu bilimsel ve ahlâki misyonu anlamadan onun entelektüel projesini anlamaya girişmenin ciddi bir handikap olduğunu düşünüyorum. Çünkü Bourdieu'nün 1990 sonrası öne çıkardığı kamusal imaj, mevcut Fransız entelektüel kahramanın karakteristiklerinin bir yeniden-üretimidir. Bourdieu politik anlamda radikal olmayı, düşünsel platformda mit-yıkıcı (*myth-breaker*) olmakla eş değer görmüş ve bu düstûr rehberliğinde hareket etmiştir.

> "Bourdieu'nün Ecole Normale Supérieure'da okul arkadaşı olan filozof Jacques Derrida, arkadaşının entelektüel projesini şu kelimelerle karakterize eder: 'Bu, bana daima felsefeyle bir sevgi-nefret ilişkisi olarak görünmüştür'. Bourdieu'nün teorisi, felsefe ve sosyoloji arasında iki dünyayı bir araya getirir: Dünyanın teorisi ve gerçekliğin dünyası. Bu ikisi farklı gereksinimlere tâbidir: Teori tehlikeye ve zorunluluğa, gerçeklikse ihtiyata ve doğrulamaya. Bu sentez, Bourdieu'nün projesinde merkezidir… O, sosyolojinin misyonunu Durkheimcı terimlerle meşrulaştırmıştır: 'Hiçbir şey sosyal bir yapının özelliğiyle ilişkili zihinsel yapıları nesneleştirici bir projeden daha evrensel değildir'.[5]"

Bourdieucü projenin en önemli parçalarından birisini de işte bu entelektüel üretim evrenindeki konumların nesneleştirilmesi işi oluşturmuştur. Bu eksende elinizdeki yazı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, yaşamı boyunca bağlanmadan (*detached*) müdahil olmayı becerebilmiş Pierre Bourdieu'nün *"modern toplumlarda entelektüelin rolü ve işlevi"* sorununa getirdiği nihai çözümü (kamusal entelektüel) ve bu çözüme ulaşırken kullandığı epistemolojik ilkesi olan *sosyo-analiz* kavramını inceleyeceğiz. Bu tarz bir inceleme, Bourdieu'nün doğup büyüdüğü tecrit edilmiş Bearn adlı kasabadaki evlilik pratikleri üzerine yaptığı ilk çalışmalarından tutun, yazdıklarıyla Fransız akademyasındaki kuramsal kanon'u oluşturan entelektü el kahramanların (örn. Foucault, Derrida vs.) özgül konumlarını teşhir eden analizlerine varana dek bütün eserlerine bütüncül bir bakışı gerektirse de incelediğimiz çalışmalardan özgül bir "entelektüeller kuramı" çıkarsamak

---

[5] Niilo Kauppi, "The Sociologist as Moraliste: Pierre Bourdieu's Practice of Theory and the French Intellectual Tradition", *Substance* 93, 2000, s.14.

gibi bir kaygı gütmüyoruz. Daha ziyade, Bourdieu'nün genel pratik kuramı görüşünden, kültürel sermayenin dinamiklerinden, sembolik şiddetten, kültürel üretim alanlarından ve modern toplumlardaki tabakalaşma düzeninden ayırt edilemeyeceği kabul edilen "entelektüel kavrayışı"nı belirli yönleriyle ele almaya çalışacağız. Bu yüzden öncelikli olarak yazının ana yönelimini belirleyen argüman şöyledir: *Entelektüeller sosyolojisi, ancak entelektüelin kendisine yönelik terapi uygulayacağı bir sosyo-analizle birleşirse mümkün olur.* Yazının ilk bölümünde bu argümanı, kendi sosyolojisinin temel prensibini kendisine uygulayan Bourdieu etrafında, ancak birbirinden ayrışık ve eşitsiz gelişen sosyolojik, tarihsel, politik, felsefi noktalar arasında dolaşarak sunmaya çalışacağız. Yazının ikinci bölümünü ise Bourdieu'nün perspektifine bağlı kalarak "akademik insan"ın ve üniversitenin hâli pür melâline ilişkin tespitler oluşturacaktır. Özellikle de 1960'ların Fransız akademi alanına ilişkin *geriye yönelik bir inceleme* sayılan ve temelde hümanist üniversite modelinin krizine yol açan modern tartışmalara oldukça etkili müdahaleler olarak anlaşılan *Homo Academicus* adlı yapıtı mercek altına alacağız.

Benda'nın Yaklaşımına Dönüş: Elitizm ve Eşitlikçilik Arasındaki İdeolojik Gerilimi Aşmak

Aslında entelektüellerin sorunsallaştırılmasına çoktandır alışmış olmamız gerekirdi –salt kuramsal sebeplerden dolayı değil, iki kutuplu dünyanın çözülüşüyle bağlantılı olarak derin bir yara alan entelektüel imgesinin "söz" dünyasında da statüsünü kaybetmesinin yarattığı matem havasından, Umberto Eco'nun deyişiyle entelektüellerin *"sorun çözmekten ziyade, kriz üretmeye yarayan"* insanlar olmasından ve herhangi bir kriz çıktığında da tavır takınma konusunda gösterdiği muğlâklıktan dolayı. Gündelik dilde "sudaki balık gibi" bulunan "entel" tabirinin tüm alçaltıcı imâlarının yanında, "entelektüel" kavramı bugün sayısız tanımlamaya maruz kalmaktadır. Bu bulanık tahayyüller arasındaki tek berraklıksa, entelektüel tanımlamalarının tek ortak yanı diyebileceğimiz *"kendini tanımlamalar"*dır. Entelektüel tanımlamasında bulunanlar, tanımlamaya çalıştıkları ayrıcalıklı sınıfın bir üyesi olmaları nedeniyle, (bilinçli veya bilinçsiz olarak) kendi kimliklerinin sınırlarını

çizmeye yönelirler.[6] Böylece, entelektüeller entelektüel tanımını kendi ideolojik duruşlarına uyarlamanın yanı sıra, bu çelişkileri yorumcu bir tarzda yeniden üretmek (kendini onaylarken karşısındakini reddetmek) için, kendi çerçevelerine uygun bir tanımlamayı yeni bir üslupla ifade etmenin peşindedirler. Bir anlamda entelektüel özne, kendi referans çerçevesini oluşturan ideolojik modelin gereklerine uygun bir tarzda, mevcut bir ethos'u yansıtan, çoğunlukla da değer-yüklü tasarımlarla bezenmiş *kamusal bir figür* ortaya koyar. Ve her ne kadar kendisine dayatılan determinizmleri, bir zihinsel uyanıklık içinde algılasa bile, *masum olmamasının tüm sembolik kazançlarıyla* oyununu sürdürmektedir.

Bu noktada, anti-entelektüalist suçlamasına maruz kalma ihtimali yüksek olan bu argüman üzerinde biraz durup düşünmek gerekir: Entelektüel, her şeye rağmen kendi üzerine özgürce ve eleştirel düşünümünü üretip yaratabilmenin koşullarını sağlayabilir. Üstelik entelektüel kendi meşruiyeti sorunuyla çok sık karşılaşıyor olmanın dokunaklı imtiyazına sahip olmasına rağmen, Bourdieu'nün ifadesiyle *"bilimin öznesi, bilimin nesnesinin bir parçasıdır"* argümanına başvurmayı kabul ederse, kendisine dayatılan determinizmler karşısında bir *özgürlük imkânı* sunabilir. Bu bağlamda, bir entelektüel sosyo-analizinin uzun soluklu hedefi, entelektüelin toplumsal gizemlileştirmeden kurtularak kendi benliğine sahip çıkması yönünde güçlü araçlar keşfetmesi olarak da algılanabilir. Teori-pratik çelişkisini bir konumlar dizisi içinde parçalamayı amaçlayan sosyo-analiz, entelektüelin çözümleme nesnesi haline getirilmesidir ve *"entelektüeller sosyolojisi"*'nin göbeğinde yer alır.

Çoğumuz entelektüellerin sahici, bir o kadar da samimi insanlar olduklarına kanaat getirip onları onurlandırabilir; ancak bu durum, entelektüellerin toplumsal konumlarındaki öznel tavırları veya pratiklerinin yarattığı rahatsızlık duygusunu hiç mi hiç değiştirmez. Jean Michel Besnier'in sözüyle, yirminci yüzyılın siyasal ve kültürel tarihinin büyük bir kısmını entelektüellerin bağlılıklarının, hatalarının, kaymalarının ve korkaklıklarının tarihi oluşturmuştur.[7] Ne Marksist anlamda tarihsel zorunluluğun rafine aracıları ne de ideolojik mistifikasyonların basit birer ileticisi olan entelektüeller, yaygın olarak politize edilme(me)ye çalışılan modern dünyanın rutinleşmiş temaları

---

[6] Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınlar, İstanbul, 2003, s. 15.

[7] Jean Michel Besnier, *İmkânsızın Politikası*, Çev. Işın Gürbüz, İst: Ayrıntı Yayınları, 1996.

üzerinde "söylem üretme tekeli"ne sahip olma, acımasız kâr maksimizasyonu adına bir medeniyetin yok edilmeye çalışıldığı neo-liberal çağda, sosyal kâhin rolüne soyunma yetenekleriyle tanımlanırlar. Bilindiği üzere, klâsik anlamda "entelektüel", burjuva devrim geleneğindeki soyut akılcı unsurun, somut bir toplumsal şahsiyette cisimleştiği Fransız tahayyülünün bir ürünüdür. Başından beri, Jakobenizm ile kurulan bu bağ nedeniyle, soyutlamanın getirdiği soğukluğun yanına, entelektüelin alaycı biçimde nitelendiği işe yaramazlık gibi olumsuz çağrışımlar da eklenmiştir.

Genelde entelektüellere dair en modern görüşlerin kökleri, Julien Benda'nın Batı'da entelektüelin sorumluluğuna ilişkin bütün anlatıların zeminini belirleyen terimlerin ortaya atıldığı *Entelektüellerin İhaneti* adlı eserine götürülür. Böylece "entelektüel imgesi" içeriğine kavuşmuş olur: Destansı bireyselliğin evrensel ahlâksallığı. Görüldüğü üzere burada entelektüel, kamusallık ruhunun ahlâki bir timsaline dönüştürülmüştür. Bu görüşün sosyolojik bir yorumu, aşağı yukarı aynı tarihlerde Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* kitabında işlenir. Mannheim'a göre, nispeten sınıf temelli olmayan bu tabaka, Alfred Weber'in terminolojisiyle "freischwebende Intelligenz", yani "toplumsal olarak boşlukta süzülen"[8] entelijensiyadır. Her iki tanımlama biçimi de görüldüğü üzere, özünde bireyci durmaktadır. Çünkü burada entelektüelin ahlâki gücü, salt temsil araçlarına değil, çelişik bir biçimde iktidarsızlık imgesinin retorik gücüne de bağlıdır. Ancak 1960 sonrası, Sartre'ın kuramsallaştırdığı biçimiyle "angaje olma motifi"nin tartışma masasına yatırılmasıyla başlatılan ve yirminci yüzyıla "aydınlar yüzyılı" dedirten ve Fransız entelektüellerinin bir iç hesaplaşması gibi algılanan, halbuki dünya ölçeğinde entelektüelleri artık "evrensel ideolojiler ve egzotik vaatler"in büyüsüne kapılmayarak ayakları yere basan somut analizler üretmeye davet eden "polemik atmosferi", kısa bir süre içinde entelektüeller dünyasının âdeta bir muhasebesine dönüşür. Fransa'da, entelektüeller gettosunda yaşanan kuşku belirtileri, Bourdieu ve dergisi *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*'deki (Toplum Bilimleri Araştırmaları Tebliğleri) incelemeler sayesinde bilimsel bir muhtevaya kavuşur. Çünkü bu dergi etrafında

---

[8] Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, ed. By Ernest Mannheim and Paul Kecskemety, London: Routledge & Kegan Paul, s. 106.

entelektüellerin masumiyeti epistemolojik bir elekten geçirilmeye başlanır.[9]

Pierre Bourdieu, önce entelektüel alanın önemli bir özelliğine işaret ederek başlar soruşturmasına: Entelektüel alan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş sosyal konumlarca yapılandırılan ve aynı zamanda *"dinamik fark arayışı yasası"* tarafından yönetilen bir konumlar bütünüdür.[10] Bu bağlamda, entelektüellerin kendi aralarındaki *bireysel fark* için cereyan eden sonu gelmez mücadeleler/savaşımlar akut bir sorun teşkil eder. Bundan ötürü de bu mücadele biçimi, entelektüel ilgileri şekillendiren kariyer ilişkilerini kapsamaktadır. Bourdieu'ye göre;

> "Bilimin gelişimine sıradan katkılar olarak görülen kuramlar, yöntemler ve kavramlar aslında sürekli olarak sembolik tahakküm ilişkilerinin belirlenmiş bir yapısını kurmak, restore etmek, sağlamlaştırmak, korumak veya tersyüz etmek için girişilen 'politik' manevralardır. [11]"

Bourdieu'nün bu "habis bakış"ından (*böse Blick*) devşirilecek bir "entelektüel alan soruşturması"nın, bizi doğal olarak, entelektüellerin kültürel alan içerisindeki nüfuzlarını azamiye çıkarma hedefindeki *stratejistler* olduğu fikrini teyit etmeye götüreceği açıktır. Bu çerçevede, entelektüellerin elit statüsünü veya sosyal ve kültürel otoritelerini seçkinci bir konumdan sorgulama gafletine düşmeyen Bourdieu'nün temel derdi, her dönem kolektif bir psikodramanın başat aktörleri olan entelektüellerin bilginin üretilmesi ve yeniden-üretilmesi bağlamında evrensel bir sorumluluk üstlenerek toplumları derinden etkileyen ve yönlendiren bir toplumsal kesim olmalarına rağmen, öteki kesimler ya da sınıflar kadar sosyal-bilimsel bir analizin nesnesi olmaması durumunu sorgulamaktır.

Genelde Bourdieu'nün çalışmalarıyla beraber, Benda'nın yaklaşımına tam anlamıyla bir dönüş yaşandığı iddia edilir.[12] Öyle ki, bu yönde bir irdelemeye girişildiğinde, ucuz bir ressentiment/hınç duygusundan peydahlanan bir anti-entelektüalizmden değil, daha çok entelektüel değerlere duyulan gerçek bir inançtan esinlenen Bourdieu,

---

[9] Michel Winock, *Aydınlar Yüzyılı*, Çev. Ergun Göze, İst: Boğaziçi Yayınları, 2002, s. 608.

[10] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press), 1999.

[11] Pierre Bourdieu, "Intellectual Field and Creative Project", in *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. M.F.D. Young, (London: Collier-Macmillan),1971, s. 121.

[12] Charles Kurzman ve Lynn Owens, "The Sociology of Intellectuals", *Annu. Rev. Sociology*, 2002, s. 78.

entelektüellerin, çelişkili bir tarzda tüm sosyal olguları ekonomik boyutlarına indirgeyerek kendilerini tehlikeye atmamalarını sağlayan ekonomizmden kazançları olduğunu iddia eder. Sınıfsız veya sınıf-temelli yaklaşımlardan kendini uzak tutan düşünür, sınıfsız entelektüel kavramının bir yanılsama olduğunu yazar:

> "Ütopyacı düşünürün ideolojisi, köksüz ve bağlantısız, 'serbestçe süzülen', ilgi veya çıkar gözetmeyen(dir)... ancak entelektüeller, hâlâ, toplumsal konum fikrini kavramlaştırırken kendi sosyal konumlarını daha az kavramlaştırma eğilimindedirler.[13]"

Bourdieu, aynı şekilde "organik entelektüel miti"ni[14] ve "proletaryayı değil proletarya adına konuşan ikinci-sınıf entelektüelleri, yani 'yoldaşlar'"[15] konumundaki entelektüelleri de eleştirir. Bourdieu'nün alternatif yaklaşımı, bir bütün olarak "entelektüel alan"ın mülkiyetini tanımlamaktır. Entelektüel alan, hemen hemen bağlaşık ve tarafların rızasıyla gayrı resmi surette akdedilmiştir; ayrıca pek çok alt-alan, sıkı hiyerarşiler ve öldürücü mücadeleler içerir. Bourdieu *"entelektüel alanın özel mantığında, anlaşmazlığa ve tekilciliğe doğru eğilim olduğu"*nu[16] kabul eder ve 68 hareketi süresince Fransız beşerî bilimler ve sosyal bilimler fakültesini ele aldığı çalışmasında, akademik alandaki farklı konumların politik çıkarımlarını vurgular.[17]

Bundan sonraki kuramsal adım, kültürel sermayenin doğrudan çıkarlar sağladığı, ayrıca eşitsiz biçimde dağıtılan sermayeden kaynaklanan "seçkinlik" kârlarının farklı olma/itibar stratejilerini doğurduğu tespitidir. Bu tespit, ister istemez post-yapısalcıların bugün totemi ve mührü olan bir kavramı, yani "farklılık" kavramını başka bir güzergâhta açımlama ihtiyacını devreye sokacaktır. Dolayısıyla, post-yapısalcıların politik rezonanstan muaf "farklılık" kavramına bel bağlamaksızın, bu metnin koordinatları içinde Bourdieu'nün kelimeye hakkını vererek nasıl materyalist bir poetika ürettiğine bir göz atılması gerekir: Bourdieu'ye göre farklılığın başat tanımı, genel olandan farklılaşma niyeti taşımadan farklılaşan davranışları "seçkin" olarak ele alır. Bundan ötürü de *farklılık kârı*, farklılığın (ortak olandan ayıran

---

13 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of the Taste*, translated by Richard Nice, Routledge, s. 478.
14 Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the World", *Telos* 81, s. 109.
15 age, s. 103.
16 age, s. 109.
17 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Stanford, CA: Stanford University Press.

mesafenin) sağladığı bir kârdır. Ve bu kâr, son kertede çıkar gütmeme kârıyla ikiye katlanır. Bu bağlamda, analiz merceğini entelektüel dünya gibi *çıkarlardan arınmışlığın muazzam mekânları* gibi görünen toplumsal evrenlere yönelten Bourdieu şöyle yazar:

> "Çalışmamın sonuçlarını ortaya çıkaran... büyüsü bozulmuş bakışın... entelektüellerin oyunlarının aynı zamanda da birer hedef olduğunu, bu hedeflerin çıkarları kışkırttığını anımsatmak... bilimsel görüyü tanımlayan evrensel düzeyde uygulanımı olan açıklama ve kavrama kipini tüm insani tutumlara (kendilerini çıkar gütmez olarak sunan ya da öyle yaşayanlar da dahil) yaymaya ve entelektüel dünyayı, entelektüellerin kendisine tanımaya eğilimli oldukları istisna ya da yurtsuzlaşmışlık statüsünden koparmaya çalışmak olacaktı.[18]"

Eğer içinde yaşanılan toplum evrenselle ilişkili bir kâr/çıkar imkânı sunuyorsa, evrensel olma iddiasındaki her tavır, zorunlu olarak evrensel anlamda kuşkuya maruz kalacaktır. Böylece, "entelektüel olmak", toplumsal dünya üzerinde "söylem üretme tekeli"ne sahip olma olarak algılanırsa, bu durum, özel türdeki kârlar için yatırımın yapıldığı bir oyun mekânına (siyasal alan) dâhil edilme anlamını da taşır. *Practical Reasons* adlı eserinde entelektüellerin işlevini, nesnel bilgi iddialarını ve pratiği bilimsel açıdan açıklama biçimlerini sorunsallaştıran Bourdieu, entelektüelin *ikna edici söylemlerinin* izleyenleri yanılgıya sürükleyebileceğini iddia eder.[19]

Peki, o halde "söz" entelektüel tarafından tasallut altına mı alınmıştır? Yoksa entelektüeller kendilerinde, teknik yetkiden bağımsız sosyal bir yetki adına kurallar koymanın haksız yere kazanılmış hakkını mı görürler? Dışarıdan müdahil statüsünü belirleyen kimdir? Bu sorular ekseninde, entelektüellerin konumunu belirlemekle, onların egemen sınıfa katıldıklarını ve toplumsal konumlarından kazançlar sağladıklarını, salt iktisadi olmayan bir tarzda ortaya koyan Bourdieu, entelektüellerin bugüne bağlı olarak profesyonel ideolojisi durumuna gelen *tarafsız entelektüel yanılsamasına* karşı da önemli saptamalar yapar. Entelektüeller, kültürel sermayeyi ellerinde tutan kişiler olarak, *egemen sınıfın egemenlik altındaki tâbi kesimidirler.* Politik tavır alışlarındaki muğlâklığın asıl sebebi de budur: *"Kendi çağlarına egemen oldukları yanılsaması yaratanlar*

---

18 Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, Kesit Yayınları, 1995, s. 147.

19 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, translated by Richard Nice, Sage Publications, 1993, s.39. [Türkçe çevirisi: *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüden, 1996, Kesit Yay.].

genellikle çağlarının egemenliği altındadırlar ve müthiş şekilde takvime endeksli olduklarından o çağ ile birlikte yok olurlar".[20]

Egemen sınıfın egemenlik altındaki bir kesimi… Bourdieu, bu sınıfsal kesimin, çıkarlarını rahatlıkla paylaşmalarına rağmen, toplumsal olarak nasıl vekâlet edebildiklerini sorgular. Ona göre, entelektüeller yalnızca tarihin bazı anlarında saf kültürün politik kötümserliğini (sınıfsızlık) ve kendi çıkarlarını savunmada seferberlik ilân eden bir mücadelenin politik ikiyüzlülüğünü (sınıf-bağımlılık) aşmışlardır. Dreyfus olayı bu duruma verilebilecek en güzel örnektir. Entelektüel dayanışmanın yeniden canlanması için çağrıda bulunan Bourdieu, entelektüellerin ortak çıkarlarını savunabilecek *evrensel bir entelektüel* tipini savunur.

Böylece entelektüeli *dışarıda* bırakmayan analiz âletleri üretmeye çalışan ve herkesin "sonculuk" çığlıkları attığı bir zamanda "akılcı reel politik"te direnen etik duruşun en yetkin figürü olan Bourdieu, entelektüeller sosyolojisinin entelektüellerin yarattığı toplumsal evrenin biliminin/bilgisinin ön koşulu olduğu tezinden yola çıkarak şunu savunur: Eğer entelektüel kendi pratiklerini sorgularsa, aygıt dilinin kendisine karşı uyguladığı "suçlama stratejileri"ne direnmek için yeterince silahlanmış olacaktır. Çünkü toplumsal gerçekliğin kuramsal analizinden yoksun bir dünyada aygıt dili türlü canavarlar (politik boşvermişlik, mantıksal konformizm, şovenizm, ırkçılık, cinsiyetçilik vs.) doğurabilir. Bu bağlamda John Rajchman'ın çarpıcı tespitine göndermede bulunursak *"Fransız teorilerinin Amerikanlaştırılmasının bir semptomu"* olan günümüz post-modernist ideologların yüceltikleri bilim karşıtlığına karşı, bilimi ve kuramı kuvvetle savunmak gerekir. Entelektüel açısından bilimin iktidarı meşrulaştırmanın bir aracı haline geldiğini fark etmek, araştırmacıyı bir bilimcilik-karşıtlığına yöneltmemelidir. Burada Bourdieu açısından söz konusu olan, özgürleştirici yeni bir bilimsel ve politik zihniyetin epistemolojik koşullarını yaratmaktır. Dolayısıyla, entelektüellerin özgül belirlenimlerini tanımaya çalışmasını sağlayan koşullara yerleşmiş olma imtiyazı varolduğundan, kendini özgürleştirme ve özgürleşme araçlarını insanlara sunma ayrıcalığı öne çıkartılabilir. Entelektüel kişi, Bourdieu'nün belirttiği gibi, *"…üstlendiği özgürleştirici işlevi ancak kendisini belirleyenin ne olduğunu bilmesi ve buna egemen olması koşuluyla yerine getirebilir".*[21]

---

[20] age, s. 43.
[21] age, s. 44.

Sosyologun imtiyazını vurgulayan bu konum şu açıdan da savunulabilir: Kendisinin de sınıflandırıldığını ve sınıflandırmalar içinde aşağı yukarı nerede yer aldığını bilen bir bilimsel pratiğin öznesinin tarihe ve topluma katılması. Bu eksende, nesnellikten vazgeçmeden *bilen öznenin ayrıcalığını sorgulama* olarak kavranabilecek "epistemik düşünümsellik" Bourdieu'nün en önemli teorik işlemcilerinden biridir. Ancak düşünümsellik araştırmanın yürütülmesinde bu denli önemliyse neden az uygulanır? Loic Wacquant bu soruyu şöyle cevaplandırır: Düşünümselliğin önündeki engeller, epistemolojik olmaktan ziyade toplumsaldır. Çünkü düşünümsellik, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden muaf sayan entelektüellerin kendileri hakkındaki "karizmatik temsilleri"ni sorgular. Ve Bourdieu'ye göre düşünümsellik, bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen kişisel-olmayanı, özeldeki evrenseli keşfettirerek entelektüeli yanılsamalardan kurtarabilir.[22]

Peki, sosyologa ve onun üretim evrenine düşünümsel dönüşten kastedilen nedir? Bourdieu'ye göre, sosyal bilimlerdeki temel yanılgı kaynaklarından biri, analiz nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişkinin analiz nesnesine yansımasıdır. Çünkü toplumsal evreni nesneleştirmeye çalışan bilim adamları, kendi kendilerini nesneleştirme yeteneğini çok ender gösterirler, bu da çoğu kez bilimsel olan söylemlerinin nesneden ziyade nesneyle ilişkilerini anlatmalarına yol açar. Gerçek bir nesneleştirme kültürel üreticinin salt toplumsal çevresi, etnik grubu ya da cinsiyeti ile ilgilenmez; onun kültürel üretim evrenindeki konumunun da nesnelleştirilmesi gerekir. Kısacası Bourdieu gözlemcinin nesnenin dışında olması sebebiyle nesneyi algılayışında yansıttığı her şeyi unutmak anlamına gelen "bilimcinin epistem-merkezciliği"ne temelden karşı çıkar.

Tam da bu hat üzerinden ilerlenirse, Bourdieu "entelektüeller sosyolojisi"nin sosyolojik bir bakışla süzgeçten geçirilmesine gölge düşürecek temel üç yanlılıktan (bias) bahseder: (1) Araştırmacının kişisel kökeni ve konumu (sınıf, cinsiyet veya etnik grup), (2) Analizcinin akademik alanın mikro-kozmosundaki, yani belirli bir anda ona sunulan entelektüel konumların nesnel alanındaki, bunun da ötesinde iktidar alanındaki konumu, (3) Dünyayı yorum bekleyen bir işaretler bütünü gibi algılamaya iten entelektüalist yanlılık. Bu son nokta sonuçları itibariyle ilk ikisinden daha tehlikelidir. Çünkü pratiğin mantığının ayırt edici

[22] Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yay., 2003, s. 40.

özelliklerini oluşturan şeyi tamamen bilmezden gelmeye götürür. Yani pratik mantık kuramsal mantığa indirgenir.[23]

Bu noktadan bakıldığında, burada asıl sorgulanması gereken şey, politik sistemlerin özü olan iktidarın vekâleten verilebilirliliğinin ve temsili karakterinin yenilgisine tanıklık yaptığımız bugün, entelektüellerin gerçekten bir "vekâletin nesnesi" olup olmadıkları sorunudur. Toplumsal dünyaya dair *düşünce tekeli iddiasında* olanlar sosyolojik düzlemde inceleme nesnesi olmayı genellikle kabul etmezler. Belki de entelektüelin sorunu faillere öznel tecrübelerini evrenselleştirmelerini sağlayacak bir dil sunması olacaktır. Ne var ki, bu evrenselleştirme zorunlu olarak kavramdan geçer. Bu da ritüelistik sözün basmakalıp formülü olma tehlikesini içerdiğinden "ölü doğan söz" düşünceyi engelleyebilir. Böylece bilginin diline sahip entelektüel, kurumlaşmış söylemden yararlanması veya gösteriş amacıyla bunu tüketmesi ve muhtelif bakış açılarının oyunu sayesinde, politik gerçeklikle kendisi arasındaki *dolayım perdesi* ardına gizlenebilir.[24]

Öte yandan sözcü durumundaki entelektüel, sorumluluğundan aldığı meşruiyetle fikirlerini militan bir kisveye büründürme eğilimi de taşıyabilir. Buradaki asıl tehlike, geçici bir strateji olan şeyin, Bourdieucü anlamda bir *habitus*a/yatkınlığa dönüşmesi tehlikesidir. Dolayısıyla özerklik marjının inatçı bir savunucusu durumundaki entelektüelin düşünsel bir terörizme eğilimi söz konusu olabilir ki, entelektüel alandaki *hakikat savaşları* bunun bir göstergesidir.

Buraya kadar yazılanlardan çıkan sonuç şudur: Bourdieu'de entelektüel eleştirisinin nihai amacı "düşünümselliğin kurumsallaşması" idealidir;

> "Kamusal tartışmanın ve karşılıklı eleştirinin diyalojiği sayesinde, nesnelleştiren öznenin nesnelleştirilmesi işi, sadece tek bir yazar tarafından değil, bilimsel alanı oluşturan uzlaşmaz ve tamamlayıcı konumları işgal edenlerin tamamı tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu alan, düşünümsel bilimsel habituslar üretebilir ve geliştirir hale gelmek için, eğitim, diyalog ve eleştirel değerlendirme mekanizmalarında düşünümselliği gerçekten de kurumlaştırmak zorundadır. O halde, dönüştürücü bir pratiğin hedefi, hem

[23] age, s. 37.

[24] Rene Lourau, *Bilinçaltında Devlet*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları 2001, s. 103.

nesnel hem zihinsel mekanizmalarda kayıtlı olan kurum olarak toplumsal bilimin toplumsal örgütlenmesi olmalıdır.[25]"

Akademik Kurumlarda Düşünsel Rantiye Üretimi

Entelektüelin kamusal hayattan geri çekilişine ilişkin daha genel bir öykünün parçası olarak, kapitalist toplumlarda akademilerin durumundan şikâyet etmek gerek sağ gerekse sol kesimde yaygın bir hâl almıştır. Öykünün farklı çeşitlemeleri olmakla beraber, bugün entelektüel etkinin sembolik fakirleşme yönünde tek bir tarihsel yasayı izleyen akademi dünyasındaki çözülüşünün serüvenine kısaca göz atmalıyız.[26] Jacques Le Goff akademilerin zamanın çok parçalı politik coğrafyasında yerel ve evrensel iktidar odakları karşısında kendi bağımsızlıklarını korumak için belli başlı iki güce sahip olduklarını iddia eder: Grev ve kentten ayrılma ile akademik unvanları verme tekeline sahip olma.[27] Bu iki temel ayrıcalık, bir anlamda akademinin "özerk bir site" olma vasfının da meşruiyet dayanaklarından sayılıyordu. Öyle ki, üniversite kelimesinin

---

[25] Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 38-39. Yunan asıllı Fransız düşünür Cornelius Castoriadis de *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?* adlı eserinde entelektüelin içerilmesi, kendisiyle nesnesi arasında, duruma göre, özdeşlik-benzerlik veya karşılıklılık olduğu tezinden hareketle entelektüelin rolüne dair yeni bir anlayışın geliştirilmesi (içerimin analizine yapılan vurgu) gerektiğinin altını çizer. Bu klişeleşmiş entelektüel tiplerine yeni bir alternatif sunma anlamını da beraberinde getirir; artık ne katışıksız bir niyet besleyen, bir dava, bir tez, bir öğreti karşısındaki gönüllü bağıyla tanımlanan Sartrecı angaje entelektüelin, ne de kuramsal boyutu kişisel zekasını aşan tarihsel bir girişime katılma imkânını sağlayan politik bir örgütlenmeye aleni katılımıyla tanımlanan Gramsciyen organik entelektüelin gerçek dünyanın kavranışında başat rolü oynaması söz konusudur. Bu vurguları metnin sınırlı çerçevesi içinde açarken sadece yargılarla yetinmeyip onları alabildiğince kuramsal düşünüm planına çekmek gerekiyor. Rene Lourau'nun Bilinçaltında Devlet adlı çalışmasında kullandığı teorik araçlardan içerilmiş entelektüel kategorisini tam da bu noktada işe koşmak anlamlı olabilir: Hem kendi kurumsal aidiyet ve referanslarının içerimlerini sonuna dek analiz etme yönündeki öznel istenciyle hem de bu belirlenimler toplamının nesnel karakteriyle tanımlanan entelektüel tipi olarak içerilmiş entelektüel: "İçerilmiş olmak… sonuçta, benim nesneleştirmek istediğim şey tarafından görüngüler, olaylar, gruplar, fikirler, vs. –nesneleştirildiğimi kabul etmektir". Bkz. Rene Lourau, *Bilinçaltında Devlet*, s. 102-103.

[26] Peter Osborne, "Giriş: Felsefe ve Entelektüellerin Rolü", *Eleştirel Bakış*, çev. Elçin Gen, Ankara, Dost Yayınları, 1999, s. 21.

[27] Jacques Le Goff, *Orta çağ'da Entelektüeller*, Çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

kökeninde yatan Latince "*universitas*", kamuya açık olmayan bilgi ve tartışmaların öğretilmesi ve öğrenilmesi amacıyla bir araya gelen hoca ve talebelerin oluşturduğu korporasyonlara verilen bir isimdi.[28]

Ancak bugüne gelindiğinde, bu anlatının nostaljisine tanık olmaktayız. Bugün Aydınlanma felsefesinin birikimleriyle zenginleşen *kamusal üniversite geleneği*, en temelde Keynesgil uzlaşma modelinin tasfiyesine dayalı neo-liberal siyaset mantığının ablukası altında çökmüş durumdadır. Akademinin "sağduyu"sunu yitirerek bir topluluk olma özelliğinden feragat etmesinin iki özgül sonucu var: Bilginin özelleşmesi ve buna bağlı olarak bilginin ortak değer olmaktan çıkartılıp bir "yatırım nesnesi"ne dönüşmesi.[29] Bu iki sonucu tek cümlede toparlamak da mümkündür tâbi: Eğitimin sermayeleştirilmesi ile bilginin teknokratik karakterinin ön plâna çıkması. Dolayısıyla bu süreç, "küreselleşme" yaftası altında sunulan ve Bourdieu'nün deyişiyle *"saf piyasa mantığına engel teşkil edebilecek bütün toplumsal yapıları ortadan kaldırmaya yönelik bir program"*[30] olan neo-liberalizmin ihtiyaçları sonucu, sayısı hızla çoğalan *pratik bilgi teknisyenlerinin*, "korporatist entelektüel" adını vereceğimiz geleneksel entelektüel figürün aleyhine olan yükselişinden bağımsız değildir. Kendi kültürel sermayesini pazara ve mediokrasinin etki alanına eklemleyerek varlığını sürdürmeye çalışan yeni entelektüel figürün, akademinin "düşüş tarihi"ndeki[31] payı büyüktür. Edward Said'in *profesyonelizm* adını verdiği şey, akademisyenlerin entelektüel duruşlarını aşındıran bir yabancılaşma biçimine çoktandır dönüşmüş durumdadır. Bu minvalde kendi ilgi nesnesini tayin etme hakkı gasp edildiğinden neyin bilimsel analiz olması gerektiğini bilemeyen akademisyenlerin entelektüelliğini tehlikeye sokan yapısal dönüşümlerin sosyolojik temellerini açığa çıkarmak gerekir.

Öte yandan bugün pek çok sosyal bilimci, devlet/piyasa çatışmasının tanımladığı toplumsal alanda akademinin salt sistemin yeniden-üretilmesinde kullanılan bir "ideolojik aygıt" olduğunu vurgulamaktadır. Bir kısmı da küresel kapitalizmin hegemonyasıyla

---

[28] Ahmet Çiğdem, "Universitas'ın Çöküşü", *Birikim*, Sayı:67, İstanbul, Birikim Yay., s. 51.

[29] Serdar Tekin, *"Üniversite'nin Devlet Zihniyetine Entegrasyonu"*, *Birikim*, Sayı: 142-143, İstanbul, Birikim Yayınları, , s. 77-80.

[30] Pierre Bourdieu, "The Essence of Neoliberalism", trans by J.J.Shapiro, *Le Monde Diplomatique,* http: // mondediplo.com/ 1998/ 12/08 bourdieu.

[31] Ahmet Çiğdem, "Üniversite'ye Ne Oldu?", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003.

bağlantı kurarak, akademinin sadece kâr güdüsüyle işletilen kurumlara dönüştüğünü iddia etmektedir. Ancak bu tarz bir niteleme, akademinin kurumsal kimlik ve işlevlerinde yaşanan dönüşümleri açıklamakta yetersiz kalabilir. Soruna buradan yaklaşırsak, akademinin iktidarın temel dayanaklarından biri olmaktan daha fazlasını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Üstelik yaşam alanları üzerinde kontrol amacını taşıyan bir iktidar şebekesi içindeki fail, meta ve bilgi dolaşımını kontrol eden kesişim noktalarından birine dönüşen akademinin içyapısındaki iktidar ilişkilerini ve bunun iktidarın genel mantığıyla olan bağlarını ifşa etmeyi becersek bile.[32] Bugün akademik yaşam tarzındaki muhtelif değişimlere ayak uydurmaktaki maharetiyle tanınan *homo academicus* tipinin, Gadamer'den hareketle, kitle üniversitesini niteleyen üç eğilime bağımlı olarak hareket ettiğini söylemek de mümkün: (1) Fikirlerle yaşamak idealinden uzaklaşılması, (2) Neye/kime yarayacak sorusunun ön plâna çıkması ve (3) üç tür yabancılaşma (Öğrencinin müşteriye dönüşmesinin yolunun açılması, bilimlerin disiplinler olarak ayrışıp birbirleriyle iletişimi kesmeleri, dar uzmanlaşma).[33]

Buradan hareketle Türkiye'deki akademik alan tahayyülünün başat kodu durumundaki kitle üniversitesi kavramının mutlu bir birliktelik yaşayan iki bileşeninden bahsetmek gerekir: Bir tarafta akademiye geleneksel anlamda milli bir fikri, kültürü ve terbiyeyi inşa etme işlevini otoriter bir biçimde dayatan devlet aklının aksiyomları, öte tarafta akademiyi mübadele değeriyle tartılan bir meta olarak bilgi üreten bir şirket şeklinde gören sermayenin aksiyomları.[34] Bu durumda ülkemizdeki akademik alanın özerkliği sorununu masaya yatıran her analizin özgül bir durum teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Akademide özerkliğin dile getiriliş tarzları özerklik talebinin derininde yatan bir gerilimin belirtisi olarak karşımıza çıkar. Bu gerilim dünyanın pek çok yerinde, örneğin Fransa'da, bilim adamlarının alternatif iktidar odakları karşısında vermekte olduğu korporatist tepkiden daha fazlasını temsil ederken, Türkiye'de merkezi iktidar ile ülkenin genel politik sorunları üzerinden çatışmaya giren akademisyenler ve öğrencilerin düşünce özgürlüğü talebi ve yaşam hakkı arayışlarını dile getirebilmeleri için meşru bir söylem çerçevesi kurmakla

---

[32] Ahmet Murat Aytaç, "Üniversite Nereye Gidiyor?", Soruşturma Dosyası içinde, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 345-346.

[33] Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de "Ersatz" Yuppie Akademisyen", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 10-12.

[34] Necmi Erdoğan, "Kültürel Çalışmalar ve Akademya", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları., 2003, s. 59.

ilgili olmuştur. Bu bağlamda, ülkemizdeki akademi-iktidar ilişkilerinde belirleyici olan başka bir faktör, kişisel mesleki ve politik çoğu faktörün iç içe girdiği bir üniversite-içi çatışmadır.[35]

Tam da bu noktada, entelektüelin sorunsallaştırılmasına ilişkin düşünsel uyarıcı olabilecek bütün bu argümanların bir "analiz nesnesi"ne dönüştürülüp, yukarıda kısmen girişi yapılan akademinin kurumsal eklemlenme çerçevesindeki dönüşümlerini göz ardı etmeden, "bir entelektüel tip olarak akademisyen" mitindeki altüst oluşlara Kıta Avrupa sosyolojisinde boy hedefi yapan teşhis ve değerlendirmeleriyle Bourdieu'nün *Homo Academicus* adlı çalışması ışığında yakından bakmak gerekir. Çünkü genellikle oldukça anlaşılabilir bir tercüme siyaseti yüzünden Türkiye'de şimdilik mahrum bırakılmış olduğumuz Bourdieu sosyolojisinin ve tekabül ettiği uçsuz bucaksız analizler zincirinin bize akademiyi sağlıklı bir rotaya yöneltmede bilimsel düzlemde neler yapılması gerektiğini anlatmak, belki de en azından uyarmak gibi bir işlevi var.

Fransa'da 1968 Mayıs'ında tırmanışa geçen öğrenci hareketleri, kısa bir zamanda beşerî bilimlerin radikal bir dönüşümüne neden olmuştur. Bourdieu, üniversite üzerine kaleme aldığı Homo Academicus'daki incelemelerine 68 olaylarından sonra başlamış ve uzun yıllar bu konu üzerine çalışmıştır. Yazının başında ele aldığımız Bourdieucü *düşünümsel sosyoloji* bilgi üreten fail ve kurumların da "katılımcı nesneleştirme" aracılığıyla sürekli ve eleştirel olarak incelenmesini önermektedir. Uzun yıllar üniversite-öncesi eğitim üzerine çalıştıktan sonra 70'lerde akademi alanına odaklanarak, Parsons'un Amerikan üniversitelerini analiz ederken[36] yeterince eleştirel bir tavır takınmadığı bir sorunu, Bourdieu kendi projesinde ön plâna çıkarır: Akademinin iktisadi ve politik sermayeyle ilişkileri sorunu. Kültür ve eğitim alanlarındaki iktidar ilişkileri ve tarzları üzerinde yoğunlaşan Bourdieu'nün amacı, muhteva ve biçim bakımından kültürel bir aktarım olan pedagojik pratiğin sosyal kontrol tahakküm ve güç ilişkilerinin üretilmesi ve meşrulaştırılması işine ne ölçüde katkıda bulunduğunu açıklamaktır. Bu doğrultuda, stratejik anlamda sınıf ilişkilerinin karakterini belirleyen *sembolik üreticiler*[37]

---

[35] Ahmet Murat Aytaç, "Üniversite Nereye Gidiyor?", s. 347-348.

[36] Talcott Parsons ve Gerald M. Platt, *The American University*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.

[37] "Kültür üreticileri özgül bir iktidara, gösterişli şeylerin sembolik gücüne ve onlara inanan insanlara sahiplerdir". Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 146.

olarak entelektüeller çalışması bir yönüyle sembolik bir incelemeyi de zorunlu kılar. Ne de olsa sınıf ilişkilerinin temel bir boyutu, toplumsal dünyanın tikel tanımlamalarını ve sınıflandırmalarını meşrulaştırmak için mücadele etmektir. Sembolik iktidar için yapılan bu mücadele adlandırma, kategorileştirme ve toplumsal grupları oluşturma kapasitesini de devreye sokar.[38] Nicholas Garnham'a göre Bourdieu açısından bizzat entelektüele odaklanan bir çalışma politik mücadeleleri, toplumsal tabakalaşmanın karakterini ve belki de en önemlisi modern toplumlardaki eşitsizliklerin sürekliliğini kavramaya yarar.[39]

Bourdieu üniversitenin kültürel, entelektüel, profesyonel ve bilimsel sermaye biçimleri üreten ve dayatan bir kurum olarak, bu sermaye biçimleri ile toplumdaki politik, iktisadi ve toplumsal sermaye biçimleri arasındaki bağıntılarını eleştirel olarak çözümler. Bilindiği üzere, klâsik kamu üniversitelerinin sermayeden tamamen özerk olduğu, bilimsel araştırma ve eleştirinin sınırsızca yapılabilmesi için bu özerkliğin gerekli olduğu varsayılmıştır. Batı'da üniversitelerin gelişimi bu tarz bir özerkliğin gelişmesi ile paralel şekillenmiştir. Ancak bu durum üniversitelerin siyasal ve ekonomik iktidardan hiç etkilenmediği anlamına gelmez. Bourdieu'nün gözlemlerinden birisi üniversitedeki fakültelerin siyasal ve ekonomik iktidarla farklı biçimlerde ilişkilendirildiği yönündedir. Bourdieu tıp, mühendislik, hukuk, işletme ve kamu yönetimi gibi alanlara doğru gidildikçe bu ilişkilerin yoğunluğunun azaldığını gözlemlemiştir. Burada söz konusu olan göreli özerkliğin azalması veya artmasıdır; mutlak özerklik ya da mutlak bağımsızlık değil.[40]

Bu doğrultuda eğitimin günümüz dünyasında kitleselleşmesinin eşitlik ürettiği tezinin temel bir yanılsama olduğunu ileri süren Bourdieu, egemen sınıfın kendi değerlerini nasıl yücelttiğini gündeme getirir. Kültürel bir zeminde eğitim aracılığıyla yaygınlaştırılan kültür kapsamındaki mevcut değerleri önceden içselleştirmiş olan egemen sınıf üyeleri, eğitim sürecinde kendilerine aktarılan anlam şifrelerine (kültürel ve sembolik sermayeye) olan aşinalıkları sayesinde diğerlerine nazaran

---

[38] Pierre Bourdieu, "Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society* 14 (6), 1985, s. 732-740.

[39] Nicholas Garnham, "Extended Review: Bourdieu's Distinction", *The Sociological Review* 34 (2), s. 423-425.

[40] Bahattin Akşit, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", İlhan Tekeli vd. (der.), *Bilgi Toplumuna Geçiş* içinde, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara., s. 350.

başarılı olma ve yükselme konusunda daima bir adım öndedirler. Bu bağlamda Bourdieu'ye göre eğitimin amacı, bütün "eşitlikçilik" argümanlarının tersine, bir "eleme fonksiyonu"nu yerine getirerek alt-sınıf insanlarını eğitimin daha üst düzeylerinden bertaraf etmek olarak okunmalıdır.[41]

Peki, o halde, toplumda egemen olan dil ve kültürün ne düzeyde edinildiğiyle ilgili olan kültürel sermaye kavramı üniversiteye giriş ve üniversitede başarı düzeyiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Üniversiteye giriş ya da üniversitedeki başarıyı ölçmek üzere geliştirilen sorular, mülâkatlar, sınavlar ve diğer bütün değerlendirmelerin üniversite öğretim elemanlarının orta sınıf ve üstü kültürel sermayelerinden etkilendiğini yıllar boyunca topladığı verilerle ortaya koyan Bourdieu'nün akademik alanı bu konularda eleştirel katılımcı nesneleştirme metoduyla kıyasıya eleştirmesi onları bir kenara atmak için değildir. Aksine o, bu eleştiriler öğretim elemanları, öğrenciler ve toplum tarafından sürekli olarak yapıldığı sürece akademinin ve bilimin olması gereken nesnel konuma ulaşıp orada kalabileceğini düşündüğü için bu eleştirileri yapmaktadır. Amacı klâsik kamu üniversitesini daha nesnel ve bilimsel kılarak savunmak ve güçlendirmektir.[42]

Herhangi bir üniversite alanı üzerine bir araştırma programı olarak algılanması gereken Homo Academicus, evrensel ile biricik (yasa-koyucu analiz ile idiyografik betimleme) arasındaki karşıtlığın sahte bir çatışkı oluşturduğu tespitinden hareketle, genelliğin içindeki tikelliği ve tikelliğin içindeki genelliği hatırlatır:

> "Çözümlemelerimi katıksız biçimde Fransız sayarak reddedenler ... önemli olanın sonuçlardan çok, onları elde etmek için geçilen süreçler olduğunu görmezler. 'Kuramlar' 'kuramsal tartışma'ya değil, onları haksız çıkartacak ya da yaygınlaştıracak, daha doğrusu genellik iddialarını özgülleştirecek ve ayrıştırabilecek pratik kullanımına çağrı yapan araştırma programlarıdır. Husserl, sabit olanı bulmak için tikel olana dalmak gerektiğini öğretiyordu ve Husserl'in derslerini takip eden Koyre, Galileo'nun kütlelerin dönüş modelini kurmak için eğik düzlem deneyini sonsuza dek tekrarlaması gerekmediğini göstermişti. İyi kurulmuş bir tikel örnek artık tikel olmaktan çıkar.[43]"

---

[41] Yasin Aktay, "Üniversite'den Multiversiteye Taşra-Merkez Diyalektiği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s. 108.

[42] Bahattin Akşit, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", s. 352.

[43] Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 62.

Netice itibariyle Bourdieu'nün görünüşte Fransız üniversite profesörleri arasındaki iktidar sorunlarını incelediği bu başyapıtı, her şeyden önce kuramcılar ve araştırmacıların çalışma konsensüsü oluşturmalarına dönük bir arzuyu da içinde taşımaktadır. Empirik ve kavramsal çabanın entegrasyonuna yönelik olan bu sürece yaptığı vurgu ile Bourdieu şunu amaçlar: *Sadece kurumların durumuna odaklanmak değil, sembolik üreticiler gibi gündelik etkinliklerimizi de düzenleyen "bilimsel bilinçsizlik" konusunda bizi uyarmak.* Eser, bizi Fransız akademyasındaki sorunlara karşı sürpriz bir seyahate çıkarıp, etnografik sorunlar, istatistiksel profiller vb. detaylarla hâlihazırdaki yapısal çatışmaları ve Fransız entelektüel yaşamının ilgi odaklarını belirlemeyi amaçlar. Düşünümsel sosyolojinin potansiyeli ve gerekliliği açısından deneyimsel bir tasvir olan Homo Academicus, entelektüel yaşamın özgül politikası içinden politik bir okumadır. Bourdieu'nün umudu, akademisyenlerin politik sorumluluğunun gizil belirleyiciliklerini ifşa ederek sosyo-analitik araçlarını bilimsel alanın özerkliğini genişletmek için kullanışlı hale getirmektir.[44]

Bourdieu, Fransız akademisinin içine düştüğü krizi analiz ederken, özellikle Türkiye'deki sosyal bilimcileri de oldukça yakından ilgilendiren bir konuya parmak basar: Emrah Göker'in Bourdieu'nün solculuğuna farklı açılardan yaklaştığı yazısında[45] değindiği gibi, kendi mesleki potansiyelleri ve ayrıcalıklarını neo-liberal saldırıya karşı bir hat oluşturmada bir araya getirmesi gereken akademisyenlerin, bir anlamda *homo economicus*'un terminolojik değişkesi olan *homo academicus* adını verdiği bilim adamı tipinin mevcudiyeti yüzünden etkin bir kolektif direnişe geçememelerine. Dolayısıyla bu atalet durumunun önüne geçmenin ilk şartı, akademik alanın özerkleştirilmesidir:

> "Böylelikle aydın hareketinin ilk hedefi aydınların, kendi çıkarlarının müdafaası ve özerkliklerinin korunması amacıyla ortak olarak çalışmalarıdır... Kültürel üreticiler kültürel üretimin farklı alanlarının bilim, sanat, felsefe, hukuk vs. denen maddi ve entelektüel araçların içinde üretildiği ayrıcalıklı toplumsal evrenler -özerkliği için gerekli olan ekonomik ve toplumsal koşulların sağlanmasını savunmalıdırlar. Bunu, vicdani rahatsızlık duymadan veya tereddüt etmeden yapabilirler, zira

[44] Loic Wacquant, "For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus", *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*, Volume XXXIV, s. 1.

[45] Emrah Göker, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, Sayı 3, Ank: 1999, Ürün Basın Yayınları.

kendilerini bir bütün olarak savunduklarında, evrensel olanı da savunuyor olurlar.[46]"

Siyasal alanın krize girdiği bu dönemde "eleştirel entelektüel"i seferberliğe davet eden bu çağrı, toplumsal alana müdahale etmenin sosyolojik ve iktisadi analizlerini tüm toplum sathında dinlenebilir kılmanın yollarını aramaya iter. Bugün entelektüeller, zararsız bir ilgililer topluluğuna dönüştürülerek topluma yabancılaşmanın kıskacında kalmaktadırlar. Hâlâ entelektüeller potansiyel olarak evrensel ilgilerle kendi ilgilerini bir tutar ve kendilerini tuhaf bir biçimde evrensel akla dayandırırlar. Bu noktada yazılarının büyük bölümünü entelektüel eleştirisinin teorik-politik "çıktı"sına dönüştüren Bourdieu'nün önerisine kulak asarak yazıya bir son vermeli:

"Entelektüeller tanımını özgülleştirmek gerekir: Ben burada yazarlardan, sanatçılardan, bilim insanlarından söz ediyorum. Bunlar her zaman zorunlu bir eleştirel gücü oluştururlar, çünkü bildikleriyle, hâkim olduklarıyla, bir tür evrenselliği cisimleştirirler. Kolektif olarak, grup olarak, aklı cisimleştirme işlevleri vardır. Ve bütün dikkatimizi takınarak, onların bu görevlerini idrak etmeliyiz.[47]"

---

[46] Pierre Bourdieu, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos*, 81'den zikreden Emrah Göker, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti", *Praksis:, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, Sayı 3, Ankara, 1999, Ürün Basın Yayım, s. 232.

[47] Pierre Bourdieu, "Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya", çev. Tanıl Bora, Dosya: Medya ve Siyaset Meydanı içinde, *Birikim*, Sayı:68-69, İstanbul, Birikim Yayınları, 1994-95, s. 86.

KAYNAKÇA

AKŞİT, Bahattin, "Bilgi Toplumuna Geçiş ve Üniversiteler: Şu Andaki Durum ve Yeniden Yapılanma Konusunda Bazı Söylem ve Tartışmalar", İlhan Tekeli vd.(der.), *Bilgi Toplumuna Geçiş içinde*, Türkiye Bilimler Akademisi Yay., Ankara.

AKTAY, Yasin, "Üniversite'den Multiversiteye Taşra-Merkez Diyalektiği", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İst: Birikim Yay., 2003.

AYTAÇ, Ahmet Murat, 'Üniversite Nereye Gidiyor?', Soruşturma Dosyası içinde, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İst: Birikim Yay., 2003.

BAUMAN, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, Metis Yay., İst.2003.

BESNİER, Jean Michel, *İmkânsızın Politikası*, Çev. Işın Gürbüz, İst: Ayrıntı Yay., 1996.

BOURDİEU, Pierre ve Loic Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İst: İletişim Yay., 2003.

BOURDİEU, Pierre, 'Intellectual Field and Creative Project', *in Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. M.F.D. Young, (London: Collier-Macmillan),1971.

BOURDİEU, Pierre, 'Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya', Çev. Tanıl Bora, Dosya: Medya ve Siyaset Meydanı içinde, *Birikim Dergisi*, Sayı:68-69, İst: Birikim Yay., 1994-95.

BOURDİEU, Pierre, 'Social Space and the Genesis of Groups', *Theory and Society* 14(6), 1985.

BOURDİEU, Pierre, 'The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the World', *Telos* 81.

BOURDİEU, Pierre, 'The Esence of Neoliberalism', translated by J.J.Shapiro, *Le Monde Diplomatique*, http://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu.

BOURDİEU, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of the Taste,* translated by Richard Nice, Routledge.

BOURDİEU, Pierre, *Homo Academicus*, Stanford, CA: Stanford University Pres, 1984/1988.

BOURDİEU, Pierre, *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

BOURDİEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge Unv.Press), 1999.

BOURDİEU, Pierre, *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya Tufan, İst: Kesit Yay., 1995.

BOURDİEU, Pierre, *Sociology in Question*, translated by Richard Nice, Sage Publications, 1993.

CALHOUN, Craig, 'Pierre Bourdieu, The Centrality of the Social and the Possibility of Politics', *in Bourdieu: Le Collog Cerisy*, ed. J.Du Bois, P.Durant and Y.Winkin, (Paris: Seuil).

ÇİĞDEM, Ahmet, 'Üniversitas'ın Çöküşü', *Birikim Dergisi*, Sayı:67, İst: Birikim Yay., 1994.

ÇİĞDEM, Ahmet, 'Üniversite'ye Ne Oldu?', *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İst: Birikim Yay., 2003.

ERDOĞAN, Necmi, 'Kültürel Çalışmalar ve Akademya', *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İst: Birikim Yay., 2003.

GARNHAM, Nicholas, 'Extended Review: Bourdieu's Distinction', *The Sociological Review* 34(2), 1986.

GÖKER, Emrah, 'Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalefeti', *Praksis, Sosyal Bilimlerde Yöntem*, Sayı 3, Ank: 1999, Ürün Basın Yayınları.

GÖKER, Emrah, 'Hemderdimiz Edward Said', Toplum ve Bilim, Sayı: 99, İst: Birikim Yay., 2005.

KAUPPİ, Niilo, 'The Sociologist as Moraliste: Pierre Bourdieu's Practice of Theory and the French Intellectual Tradition', *Substance* 93, 2000.

KURZMAN, Charles ve Lynn Owens, 'The Sociology of Intellectuals', *Annu. Rev. Sociology*, Vol. 28, 2002.

LANE, Jeremy F., 'Pierre Bourdieu: A Critical Introduction', *in Modern European Thinkers*, ed.Keith Reader, London: Pluto Press.

LE GOFF, Jacques, *Orta çağ'da Entelektüeller*, Çev. M.A.Kılıçbay, İst: Ayrıntı Yay., 1994.

LOURAU, Rene, *Bilinçaltında Devlet*, Çev. Işık Ergüden, İst: Ayrıntı Yay., 2001.

MANNHEİM, Karl, *Essays on the Sociology of Culture*. Ed. By Ernest Mannheim and Paul Kecskemety, London: Routledge&Kegan Paul.

NALBANTOĞLU, Hasan Ünal, 'Üniversite A.Ş.'de 'Ersatz' Yuppie Akademisyen', *Toplum ve Bilim*, Sayı: 97, İst: Birikim Yay., 2003.

OSBORNE, Peter, 'Giriş: Felsefe ve Entelektüellerin Rolü', *Eleştirel Bakış*, Çev. Elçin Gen, Ank: Dost Yay., 1999.

PARSONS, Talcott ve Gerald M. Platt, *The American University*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.

SEİDMAN, Steven, 'Critical Sociology: Anthony Giddens and Pierre Bourdieu', *Contested Knowledge: Social Theory Today*, Blackwell Publishing Third Edition, 2004.

SWARTZ, David L., 'From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics', *Theory and Society* 32, Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands, 2003.

TEKİN, Serdar, 'Üniversite'nin Devlet Zihniyetine Entegrasyonu', *Birikim Dergisi*, Sayı:142-143, İst: Birikim Yay., 2001.

WACQUANT, Loïc, 'For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus', *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*, Volume XXXIV.

WACQUANT, Loïc, 'Pierre Bourdieu', *Key Sociological Thinkers*, Edited by Rob Stones, MacMillan Pres Ltd., 1998.

WİNOCK, Michel, *Aydınlar Yüzyılı*, Çev. Ergun Göze, İst: Boğaziçi Yay., 2002.

Bourdieu'nün Şerhleri Üzerinden "Temsiliyet Simyası"*

> "Bir kişinin diğer bir kişiye vekâlet vasıtasıyla salahiyet vermesi; salahiyet aktarımı vasıtasıyla vekâlet verenin vekilini yerine imza atmaya, eyleme geçmeye, konuşmaya yetkili kılması; vekiline vekâletname yani *plena potentia agendi*, namına tasarrufta bulunması için tam salahiyet vermesi, üzerinde düşünülmeyi hak eden karmaşık bir fiildir."
>
> (**Bourdieu**, 2013: 231)

Türkiye'nin siyasal tarihine *Gezi Parkı Olayları* adıyla damgasını vuran protesto hareketlerine ilişkin az zamanda, yer yer gelişkin ama ekseriyetle oldukça dar, epeyce şey yazıldı. 27 Mayıs 2013 tarihinde küçük bir grup tarafından başlatılan kentsel dönüşüm ve çevre odaklı eylemler, üç dört gün içinde yakın tarihin en büyük kitle hareketlerinden birine dönüştü. Kadim devlet cebrînin hızla devreye sokuluşuna mukabil eylemler, beklenenin aksine, inatçı bir devamlılık arz etti ki, sanırız iktidarı en çok sarsan da bu karnavalesk protestoların daimîliği ve çeşitliliği oldu. Devlet sorunsalının ve liberal ve muhafazakâr fikriyatın temelinde yatan kitlelerden duyulan korkuya ve politik konformizm düşkünlüğüne denk düşen bu travmatik hal, elinizdeki yazının kaleme alındığı tarih [Temmuz 2013] itibariyle halen sürüyor ve önümüzde konuya dair yarı-alim tahliller ile komplocu fantezilerden mürekkep [gayri] ciddi bir literatür oluşmuş durumda.

Biz bu *siyasal kanaatler tenafürü* içinde, en çok ihmal edildiğini düşündüğümüz noktalardan birine, mevcut politik kavrayışlarımıza sıkıca kazındığı için pek de sorunsallaştırmadığımız bir meseleye odaklanacağız: *Temsiliyet simyası*. Çünkü Gezi Parkı eylemlerinin Haziran ayı içinde "yerelleşmesi", sokağın farklı renklere bürünmesi ve siyasal alanın dinamiklerini belirleyen mekanizmaların meşruiyetinin sorgulanması, bir temsiliyet krizinin mevcudiyetine ve bunun nasıl çözümlenmesi gerektiğine ilişkin tartışmaları da alevlendirdi: *Parlamenter siyaset alanında talep ve beklentiler yeterince temsil edilemiyor, itirazlar kaale alınmıyorsa ve dahası temsil "toplumun indirgenemez heterojenliğinin bir*

---

* Güney Çeğin, Levent Ünsaldı, **"Bourdieu'nün Şerhleri Üzerinden Temsiliyet Simyası"**, Cogito Dergisi, Sayı 76, 2014.

sonucu" (Bensaid, 2010: 42) değil ise, bize demokrasi olarak takdim edilen bu yönetim zihniyetinin alâmetifarikası nedir?

Temsiliyet sorunsalının taşıyıcı kolonlarının ifşa edilmesi ve tartışmaya açılması babında bu yerinde soru, siyaset biliminin geleneksel sorgulamalarının da ötesine gidilerek daha fazla kurcalanmalıdır. Zira iktidarın "bilimi ve okullarının" çizdiği dar fikri çerçevede kalındığı sürece, meselenin ekseriyetle, temsiliyeti *iyileştirme* veya *geliştirme* üzerinden, vakanın bizatihi kendisi sorgulanmaksızın tartışılması ihtimali yüksektir. Buradan da pek doğal olarak çıkacak olan şey, çeşitli meşruiyet mekanizmalarını *iyileştirme* veya *geliştirme* gerekliliğine yapılacak sıradan bir vurgudur (Yüce sandık, Yüce seçim yasası, Yüce "demokratik" mekanizmaların tesisi vb. gibi "mülkî safsata" vasıtasıyla). Bu hukuki-idari doksanın yarı-âlim tacirlerinin pek bayıldığı "reform" retoriğinin beslendiği damar da burasıdır (özellikle son 30 yılda ve bilhassa 2002'den bu yana yaşanan neoliberal "çılgınlıkla" at başı giderek).

Burada mesele, mevcut meşruiyet-temsiliyet mekanizmalarını ucuz bir kahramanlıkla reddetmek veya itibarsızlaştırmak değildir (ki bu, elinizdeki "garip" makalenin -çift anlamında- ne derdidir ne de kudretindedir). Mesele, Ortodoks siyaset bilimi anlayışının ekseriyetle, *yeterli* veya *yetersiz* temsiliyet çerçevesinde ele aldığı sorunsalın ötesine giderek temsiliyet ilişkisinin bizatihi kendisini sorgulamaktır. Derdimiz; seçmen-seçilen, müvekkil-vekil, üye-lider, kitle-önderlik, grup-temsilci gibi temsiliyet ilişkilerinin merkezinde yatan, *veren-alan* ilişkisine, iki zatiyet arasındaki temsil edilen-temsil eden, salahiyeti veren-salahiyeti alan ve hatta daha da ötesinde gösterilen (halk-grup-sınıf)-gösteren (lider-öncü-sözcü) ilişkisine, bu ilişkinin toplumsal inşasına ve her iki taraf için de bu inşanın doğurduğu sonuçlar üzerine (özellikle iktidar, tahakküm ve yabancılaşma/mülksüzleşme açısından) bir sorgulama, tefekkür geliştirmektir.

Elinizdeki yazıda, bu ana hat ve etrafında tesis edilecek sorgulamalar açısından, Pierre Bourdieu'nün üç temel makalesine başvurmayı öneriyoruz. Birincisi, 1980 yılında *Actes de la recherche en sciences sociales*'da kaleme aldığı ve daha sonrasında *Ce que parler veut dire* (1982) adlı kitabında yer verdiği "*Décrire et prescrire*: Les *conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique" adlı makalesi. İkincisi, 1981 yılında yine Actes'da yayımlanmış "La représentation politique:* Éléments pour une théorie du champ politique*" adlı metin. Üçüncüsü ise, ilk olarak* Paris Protestan Öğrenciler Derneği'nde 7 Haziran 1983 tarihinde sunulmuş ve *Actes de la recherche en sciences sociales*'da 1984 yılında yayınlanmış "La *délégation* et le *fétichisme politique" başlıklı* kısa ama

oldukça vurucu metni. Bu metin sonradan aynı başlıkla *Choses dites* (1987) adlı kitaba aktarılmıştır. Her üç metinin de *Language and Symbolic Power* (1991) adlı derlemede İngilizce olarak neşredildiklerini de hatırlatalım.

Seçilen bu üç kurucu metnin hem Türkiye'de hem de dünya ölçeğinde kendini hissettiren (ve hissettirmeyi sürdürecek olan) farklı düzey ve ölçeklerdeki temsiliyet krizlerini (ki en temel ve gözle görünür olanı temsili demokrasiye ilişkin olanıdır) anlamamız açısından faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Zira insanların diğerlerini nasıl yönettiklerini içeriden anlayabilmek için, iktidarın yani buradaki bağlamıyla "bir yönetme temayülü olarak temsiliyetlilik olgusunun" nasıl ortaya çıktığını, bunun toplumsal inşa koşullarını, faillerini, yarattığı sonuçları (tahakkümü, mülksüzleştirmeyi, yabancılaşmayı, vb) kavramamız gerekiyor.

Siyaset, Dil, "Göstermek" ve... "Var etmek"

Bourdieu'nün vekâlet ve temsiliyet(lilik) mefhumlarıyla ilgilenme şekli, bu kavramların ortak kanıdaki mekanik-tözcü-mülkî temsillerinden (dar anlamıyla idari-hukuki-siyasi kullanımlarından) koparak, onları ilişkisel düzeyde işleyen bir total olgu olarak yeniden inşa etmesiyle başlar. Bu kopuş ve yeniden inşa, ileride altını çizeceğimiz temel çatışkı ve sorunsalların tespitine olanak vermesi ölçüsünde fevkalade merkezîdir. Benzer bir konumlanma siyasal olanın mahiyetini belirleme çabasında da fark edilir. Bourdieu, siyasal olanı bir kuruma, aygıta veya bir tür eylem biçimine içkin bir nitelik olarak tanımlamaz. Aksine, yer yer Weber'ci bir perspektif içerisinde konumlanarak siyasal olanın mahiyet ve kapsamını olabildiğince açar. Bourdieu için siyasal, en geniş anlamıyla kişiler, gruplar veya sınıflar arasındaki iktidar ilişkileri üzerinde etkili olabilecek her türlü eylem veya algılama kategorisidir, dolayısıyla aynı zamanda da bilişseldir. Bu bağlamda, iktidar ilişkileri üzerinde etkili olduğu ölçüde her muhayyile, her kavram, her bilgi siyasaldır. En basit tasvir bile, bir "gerçekliği" belli algılama kategorileri üzerinden, çeşitli aktörlerin konumları doğrultusunda, "inşa" ettiği veya "tespit" ettiği andan itibaren siyasal bir veçhe kazanır. Kısacası, toplumsalın edimsel sihrinin tecessüm ettiği her yer, yani nesnel ve öznelin, görgül ve imgeselin, sözcük ve şeyin, isim ve nesnenin *toplumsal gerçekliği vücuda getirmek için* üst üste bindiği her yer, "dilin" "şeyle" buluştuğu her toplumsal inşa olabildiğine siyasaldır (zira kaçınılmaz olarak iktidar ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına, müzakere edilmesine tanıklık eder). O halde "hakikat"

üzerine "konuşmak", "hakikate" dair bir "tespitte" bulunmak, "hakikati" "işaret etmek" (aynen bir sınıfı, milleti veya bir grubu işaret etmek gibi) siyasaldır. Konumuz açısından merkezi öneme sahip gösteren-gösterilen (temsil eden-temsil edilen; vekâleti veren-vekâleti alan) ilişkisinin bundan muaf olması elbette mümkün değildir. Bu ilişkinin bizatihi kendisi de tamamıyla siyasaldır, çünkü iktidar ilişkilerini yeniden tanımlar; çünkü şeyleri var eder, çünkü bunu kelimelerle yapar...

> "Gerçekliğin, gerçeklikte sorgulanan görünümlerine dair her 'nesnel' kıymet takdiri, tam anlamıyla gerçek tesirler doğurabilecek mahiyettedir. Tahminin, sadece amilinin gayesinde değil toplumsal geleceğinin hakikatinde de ya *kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet*, kurulu düzene ilişkin tamamıyla siyasal bir onama etkisi yaratabilecek buyur edici bir temsil, ya da bu temsili yalanlayacak mahiyette eylemler tetiklemeye mahir bir *afsunculuk* olarak işleyebileceği nasıl kaçırılır? (Bourdieu, 1982: 159)."

Dilin edimsel gücüne (ve dolayısıyla da siyasal mahiyetine) dar bir sübjektivizm girdabına kapılmadan (bu hususa aşağıda tekrardan değineceğiz) yapılan bu vurgu, Bourdieu üzerinde farklı düzeylerde etkili olmuş farklı fenomenoloji cereyanlarından (özellikle *Husserl*, *Heidegger* ve *Merleau-Ponty* üzerinden) ve Fransız tarihselci epistemoloji ekolünün (özellikle Bachelard'ın uygulamalı akılcılığı vasıtasıyla) öğretilerinden beslenir. Bu inşacı vurgu, ele aldığımız mesele açısından hayati önem arz etmektedir. Zira her vekâlet ilişkisinin temelinde yatan gösteren-gösterilen ilişkisini, hatalı bir mekanik-tözcü perspektiften ele almamızı engeller: Hâlihazırda verili olarak "duran" ve sadece gösterilmeyi veya bir vekâlet vasıtasıyla "yol gösterici" temsilcileri ve/veya önderleri tarafından (öncü parti, öncü aydın figürü) temsil edilmeyi/gösterilmeyi bekleyen sınıf, millet, hayvan severler, eşcinseller, vb. tahayyülü. Türkiye'de sınıf ve kimlik odaklı tahlillerde (ki son bir ayda analizin "seviyesi" Gezi Parkı vesilesiyle artık "sokağa düşmüş" durumdadır-"ben orada sınıfı, işçi sınıfını, orta sınıfı, sınıfsızları, lümpenleri, kendimi! vb. gördüm" diyenler ve "gördüklerinin" nesnel gerçek olduğuna ilgilileri inandırmaya çalışanlar) yapılan en büyük hata, kanımızca bu noktainazardan kaynaklanmaktadır. Genel olarak Türk fikri hayatında, özelde ise sosyal bilimler "geleneğimizde" felsefi derinliğin vasat bir düzeyde bulunması ve toplumsal tahlillerin çoğunlukla pozitivizme meze olmuş dar bir realizm kıskacında, "Bey abi iktisat iliminin" ekonomisist tahakkümü/maddi belirleyicileri ve kaymakam okullarının "metin fetişizmi" altında eziliyor

olması, kuşkusuz daha "gelişkin" çözümleme ve saptamaları engellemektedir (Bu meselenin ivedilikle masaya yatırılması Türk sosyal bilimlerinin gelişimi açısından elzemdir).

Oysa Bourdieu'nün konumlandığı [yapısal] inşacı perspektif (zira inşanın belli nesnel zaruret ve tazyikler altında yapıldığı hatırlatılmalıdır), "hiçbir şeyin verili olmadığını" unutan bu dar zihniyetten radikal bir kopuşu ifade eder. Böylece fikri filizlenmeler bir üst seviyeye taşınabilir. Verili ve sabit olarak duran iki zatiyet arasındaki mekanik gösteren-gösterilen ilişkisi yerini, bizatihi gösterme eylemi (bizim ilgilendiğimiz durumda vekâlet eylemi) tarafından ve tam da bu esnada vücuda getirilen iki zatiyet arasındaki gösteren-gösteren ilişkisine bırakır (elbette eşit olmayan bir iktidar dağılımı çerçevesinde). Bu ilişkinin tahakküm, mutlaklaştırma, hiçleştirme, vb. içeren farklı veçhelerinin "gizemi", toplumsalın gizeminin de mahallidir ve artık tahlil, dilin ve şeyin bu sihirli buluşmasını yakalayabilecek derecede ilişkiseldir, inşacıdır.

Ancak dilin edimselliğine, inşacılığa bu vurgu, sübjektivist iradeciliğe veya dar bir özne felsefesine saplanmak da değildir. Dil felsefecileri veya "bağlamı" kaçıran inşacılar, istedikleri kadar sözcüklere içsel bir edimsel çekirdek araya dursunlar, kelimelerin buyurucu, gerçeklik inşa edici gücü, kullanıcılarının toplumsal konumlarından bağımsız değildir. Biraz daha açmak gerekirse, bir kelimenin, bir muhayyilenin, bir idrak kategorisinin veya bir kavramın edimsel gücü belli sosyolojik şartları önkoşul olarak varsayar. Kimin neyi nasıl söylediği? Hangi şartlarda söylediği? Söyleyenin veya vekâleti alanın sözcülüğünü yaptığı veya işaret ettiği şeyin nesnel şartlardaki *tam* veya *yarı karşılığı*? Yani, bütün bu girift parametreler ve nesnel koşullar çerçevesinde, söylemin *işaret ettiği* görgül nüvelerin *tam* veya *dağınık-yarı* "gerçekliği". Bourdieu bu meseleyi "teori etkisi" çerçevesinde tartışır ve aşağıdaki alıntıda genel çerçeveyi açıkça ortaya koyar: "Her şey *teori etkisinin* (...), yapılan ifşa ve nesnelleştirme gerçeklikte ne kadar karşılık buluyorsa ve düşünülen taksimler ne kadar tam anlamıyla gerçek taksimlere tekabül ediyorsa o kadar güçlü ve sürekli olacağını varsaymaya imkân tanımaktadır" (1982: 160-161).

Dolayısıyla, "sizi karı koca ilan ediyorum" ifadesindeki edimsel güç, cümleye içkin değildir elbet. Devletin, evlendirme memurunda vücuda gelmiş iktidarının, *yetkin* biçimde "dillendirilmesinin" yarattığı bir etkidir söz konusu olan. "Heyecanlı" bir çiftin evlilik akdinden bir saniye önce gerçekleşmiş ve Türkiye "şartlarında" ekseriyetle gayri-meşru sayılan cinsel münasebetini, aynı münasebetin evlilik akdinden bir saniye sonra gerçekleşmesi halinde meşru konuma sokan ve böylece bir anlamda en mahrem alana bile tecavüz eden şey, o cümleyi ("sizi karı koca ilan

ediyorum") "dillendirmeye" ve devamında "ete-kemiğe büründürmeye-nesnelleştirmeye" (tam da buna tekabül eden görgül bir nüve olarak çift orada bulunduğundan ötürü, *ancak nesnel surette yarı-var, resmi surette ise namevcut halde*, her an dağılabilme ve yok olma potansiyelini taşıyan bir *yarı-gerçeklik* olarak; dağılması devletin müdahalesine bağlı olan *tam anlamıyla resmi-nesnel* çiftin tersine) *yetkin yetkilinin yetkin* iktidarıdır, yani devlettir. (Devlet-toplum ikiliği üzerinden şekillenen sığ tahlillerin körlüğü de buradadır. Devlet ve onun uzantısı hukuk kurumunun "burnunu sokmadığı", tesisine yön vermediği, en azından teşkilini çerçevelemediği bir tek alan mevcut mudur?).[1] O halde *nesnel* ve *öznel* olanın, genel ve tikelin, resmi ve özelin, betimsel ve buyur edici olanın, şeyin ve sözcüğün, gerçekliğin inşasındaki bu "evliliği" ancak ve ancak diyalektik bir çerçevede kavranabilir. Sözcük eş zamanlı olarak hem tasvir edici hem de buyur edicidir ve bir olayın sadece olabilme ihtimalinden, yani "Popper'ın işaret ettiği gibi, [bir] olayın gerçekleşme temayülünün gücünden, şeylerin doğasına içkin [bu] nesnel özellikten" bahsederek bile, "Leibniz'in dediği gibi, bir olayın 'var olma iddiasını', failleri bu duruma hazırlanmaya, riayet etmeye çağırarak güçlendirebiliriz. Veya tam tersi surette, olasının bilgisinden, bu olasının ortaya çıkışını güçleştirmek veya imkânsızlaştırmak için istifade ederek failleri karşı koymaya teşvik edebiliriz" (Bourdieu, 1982: 159-160).

Örneğin milli bir hakikatin (tecessüm etmiş bir gerçeklik olarak milletin) ve bu hakikatin bayraktarlığını yapan [milliyetçi] bir hareketin *nesnel* olarak *tam anlamıyla* vücut bulması, *nesnel şartlarda* zaten *dağınık* bir şekilde ve *kendiliğinden* var olan bu *yarı yapılanmış*, *işaret edilmiş* hakikatin ve aktörlerinin, uzun soluklu siyasal bir mücadelenin (sözcüğün hiç de azımsanmayacak ölçüde devreye girdiği bir mücadelenin) dinamiğinde, bütüncül bir *nomos* (yaşanılan dünyayı anlaşılır kılan ve biçimlendiren bir ilke), dünya görüşü, temel idrak kategorisi çerçevesinde, *eş zamanlı* olarak ortaya konması ve *tam olarak* "işaret edilmesiyle" doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle, o ana kadar sosyolojik açıdan anlamlı ancak *nesnel* şartlarda *dağınık bir silsile* şeklinde tezahür eden bir grup ve hakikatinin, kolektif bir siyasal mücadele dinamiğinde, ortak bir

---

[1] Devlet baba ve tebaası ikiliğinde tecessüm eden bu tarz bir *paternalistik tavrın* diğer bir çıktısı da şu: Temsil eden ile edilen arasındaki *vekâlet*, temsil edilene kimi zaman hesap sorma, kimi zamanda aşağılama biçiminde somutlaştığı gibi, yurttaşlara "fikir kapasiteleri"nin olmadığını da hatırlatmaktadır.

idrak kategorisinin inşasıyla *eş zamanlı olarak gerek objektif gerek sübjektif düzeylerde bir üst anlamlılık* seviyesine yükseltilmesidir söz konusu olan. Ampirik anlamda *kendiliğinden* ancak *dağınık* bir şekilde seyreden milli-etnik veya sınıfsal nüvelerin/unsurların, *objektif* anlamda *tam olarak* vücuda gelme aşamalarında gerçekleşen budur.

Son bir somut bir örnek üzerinden tartışmak gerekirse, Türklüğe dair dağınık unsurların Orta Asya coğrafyasının içlerine kadar uzandığı ne kadar görgül anlamda onanabilirse, bütün bu nüvelerin, bugün Türkiye'de nesnel koşullarda tespit ettiğimiz ve sınadığımız şekliyle bütüncül bir Türk *entite*'sini *kendiliğinden* vücuda getirmeye yeterli olmadığı aşikârdır. Hukukuyla, eğitim kurumlarıyla, sağladığı dil birliğiyle, yeşerttiği algılama kategorileriyle, vurguladığı *nomos*'la, tetiklediği zihinsel kırılmalarla devlet, millet fikrinin bir üst gerçeklik seviyesine (yani *nesnel şartlarda tam olarak* işaret edilebilen bir seviyeye) taşınmasına doğrudan müdahil olmuştur. Batı Avrupa ve diğer coğrafyalarda da göreceli farklar bulunmakla beraber, benzer bir durum söz konusudur.

Hakikate ilişkin bir "kelam" olarak siyaset ve hakikatin "tescilinin" en üst seviyesi olarak hukuk, bütün bu süreçlerde, her noktada merkezidir. Millet, sınıf, kimlik, cinsiyet, vb. her şeyden önce hukuki inşalardır. *Tam anlamıyla nesnel şartlarda* var olmalarında devletin/hukukun payı büyüktür. Millet var olabilmek için, anayasa ister, açık hükümlerle sınırının, tanımının yapılmasını ister, dil birliği ister; sınıf, yeri gelir devlet istatistiklerinde, yeri gelir çeşitli mevzuatlarda (gelir grupları gibi muğlâk bir tanım üzerinden bile olsa) yer aldığı sürece, "çıkarlarını" savunan ve resmi surette tanınan gruplar, sendikalar var olduğu sürece var olur. Dillendirilmesi, beyan edilmesi gerekir. Aynı şekilde, çeşitli kimlikler ve gruplar da resmi surette beyan ve tasdik edildikleri ölçüde vardır. Her kimlik hareketinin (örneğin Alevi ve Kürt hareketleri gibi) temel hedefi, varlıklarının (dillerinin, yapma-etme biçimlerinin, idrak kategorilerinin, *nomos*larının) resmi surette tasdik ve beyan edilmesidir. Fiziksel güç kullanımı tekeli yanında, sembolik güç tekelini de (yani bir *nomos*u resmi surette var edebilme ve geniş kitlelere dayatabilme gücünü de) elinde bulunduran devlet/hukuk/idare bu bağlamda merkezidir; her toplumsal grubun temel hedefidir.

"Dar" bir Marksist okumanın sınıfa dair tahlillerinde atladığı temel nokta da kuşkusuz burasıdır. Bir *nomos* (dünya görüşü, idrak kategorisi) olarak Marksizm'in, sınıf gerçekliğinin *bir üst nesnel gerçeklik* seviyesine taşınmasındaki *belirleyici* rolü nasıl göz ardı edilebilir? Gerçekliğin inşasında sözün şeyle buluşması babında, tek başına, "bugüne kadarki bütün insanlık tarihi, sınıf çatışmalarının tarihidir" önermesi bile devasa

sonuçlar doğurmuştur. Soruyu tersten sormak gerekirse, *kendiliğinden ve tam olarak* verili bir şekilde var olduğuna inanılan ancak sadece "harekete geçirilmeyi" beklediği düşünülen ("bilinçlendirme", "önderlik" ve "vekâlet" suretiyle) bir işçi sınıfı, acaba tek başına bu önerme olmaksızın şu anki ontolojik seviyesine erişebilir miydi? Bourdieu bu soruyu aşağıdaki alıntıda şöyle cevaplar:

> "Tarihte eşi benzeri görülmemiş bir teori etkisi tatbik etmiş Marksist teori, kendi sınıf ve tarih teorisinde teori etkisine hiçbir yer ayırmaz. Hakikat ve irade olarak sınıf (veya sınıf mücadelesi), irade olduğu ölçüde gerçeklik ve gerçeklik olduğu ölçüde de iradedir. Sınıf mücadelesi teorisine sürekli biçimde maruz kalmış bir toplumda, verili bir dönemde gözlemleyebildiğimiz şekilleriyle siyasal pratikler ve temsiller (özellikle sınıfsal taksimlere ilişkin temsiller), bir ölçüde teori etkisinin ürünüdürler; elbette bu sembolik tesir, etkinliğinin bir kısmını, sınıf mücadelesi teorisinin nesnel ve cisimleşmiş özelliklerde nesnel biçimde temellenmiş olmasına borçludur (...) Bir grubun kendini ve kendi gerçekliğini kavradığı kategoriler, bu grubun gerçekliğini vücuda getirmeye katkı yapar. Bu, tüm işçi hareketi tarihinin ve bu hareketin toplumsal gerçekliğini inşa eden tüm teorilerin, bu hareketin belli bir andaki gerçekliğinde yer aldığını ifade eder. Toplumsal dünyayı kavrayış kategorileri ve eş zamanlı olarak bu kategorilere göre inşa edilmiş gruplar, toplumsal dünyanın tarihini yapan mücadeleler içerisinde teşkil edilir (1982: 157-158)."

Gezi parkı meselesi üzerinden tahlili açarsak; Gezi'de işçi sınıfını görenler veya Türkiye'de işçi sınıfını "tespit ettiklerini" bilimsel olarak ispatlamak için takdire şayan bir inatla neşriyat yapanlar, bize işçi sınıfını mı, yoksa işçi sınıfıyla olan hissi ilişkilerini mi anlatmaktadırlar? Diğer bir ifadeyle nesneyi mi, nesneyle olan ilişkilerini mi? Olanı mı, yoksa görmek istediklerini mi? Eğer mesele, tam da yukarıda geliştirilen tahlil doğrultusunda, işaret etmek suretiyle var etmeye çalışmaksa buna bir itirazımız yoktur, olamaz; yalnız kendilerinin de bunun böyle olduğunu kabul etmeleri kaydıyla ve elbette, bu "gösterme" faaliyetinin ve bunu çerçeveleyen "teorilerinin", ancak ve ancak nesnel gerçeklikteki dağınık nüvelerle uyumluluk arz ettiği ölçüde iş görebileceği ve "var edebileceği" hususunda naçizane bir hatırlatma yaparak. Lakin aranan ve Türkiye'de de *verili biçimde* bulunduğu farz edilen, her sol okurun neredeyse farkında olmadan içselleştirdiği, kırmızı kiremitli evleriyle Manchester'daki kasketli bir 19.yy. işçisiyse, mevzu bahis olan, felsefecilerin tabiriyle, ciddi bir ulam hatasıdır. Sonuç olarak, işçi sınıfı var mıdır, yok mudur

sorusu kadük bir sorudur ve asıl sorulması gerekenin ıskalanması sonucunu doğurur: Hangi şart ve koşullarda işçi sınıfı, dizisel halde sıralanmış bireyler statüsünden (yani dağınık ampirik-nesnel nüveler konumundan), tam anlamıyla teşekkül edilmiş bir toplumsal kategori olarak sınıf statüsüne (yani nesnel gerçeklikte resmi ve şekli surette tam olarak işaret edilebilen bir konuma) ontolojik bir sıçrayış yapabilir?

Tam da bu noktada elinizdeki makalenin temel sorunsalına, bir mülksüzleştirme/yabancılaştırma ilişkisi olarak vekâlet mefhumuna ve temsiliyet ilişkisine geri dönmüş oluruz. Zira işçi sınıfının (diğer tüm inşa edilmiş kategoriler gibi) nesnel gerçeklikte *tam anlamıyla* var olabilmesi için işaret edilmesine ve dolayısıyla işaret edicilere (parti-sendika-vekil-önder-aydın, vb.) ihtiyacı vardır. Ve bu, elbette, verilmiş bir vekâlet çerçevesinde salahiyet aktarımı vasıtasıyla (temsil etme, namına ve yerine konuşma, vb) olacaktır: "Ben, millet adına konuşuyorum"; "ben, sessiz yığınların/emekçilerin sesiyim"; "partimiz, sendikamız... ezilenlerin sözcüsüdür", vb. Ancak mesele şudur ki; dağınık, muğlâk, nesnel varlığı "tartışmalı" bir bireysel diziliş/sıralanış durumundan çıkıp nesnel varlığı tam anlamıyla tasdik ve beyan edilmiş, görünür/görünen/işaret edilebilen bir toplumsal kategori olarak tam anlamıyla var olabilme durumu, bireysel düzeyde hiçleşmeyi-mülksüzleşmeyi-yabancılaşmayı beraberinde getirir. En sade ifadesiyle, kamusal manada, yani hem resmi hem de şekli surette tasdik edilmiş nesnel bir gerçeklik olarak var olmak istiyorsan bireysel düzeyde yok olmalı, manipüle edilmeye rıza göstermeli ve mutlaklaştırılan bir sözcü lehine "hiçleşmelisin" demektir bu. Kolektif bir iradenin tecessümü olarak sözcü artık her şeydir. Retorikte vekâleti verenin hizmetkârıdır; ancak kendisi olmadığı takdirde temsil ettikleri de "yoktur", "yok hükmündedir".

Temel Çatışkının Tespiti

Vekâlet üzerinden gerçekleşen bu gasp, vekâlet verenin "hiçleşmesi" ölçüsünde sözcünün kendini mutlaklaştırması, kolektif düzeyde ve nesnel anlamda tam olarak var olabilmek için ödenecek bedel gibidir. Bourdieu, vekâlet ve politik fetişizm arasındaki ilişkiyi irdelediği "La *délégation* et le *fétichisme politique" başlıklı makalesinde, bu gaspı temsiliyet mefhumunun temel çatışkısı olarak ifşa eder. Metin,* anarşizmin kurucu figürlerinden Bakunin'den bir alıntı ile başlar:

> "Aklın efendileri, halka söylenmesi hoş olmayan hakikatler olduğunu düşünürler. Ben, devrimci bir sosyalist, tüm aristokratların ve tüm vesayetlerin bu yola baş koymuş düşmanı olarak; aksine halka her şeyi

söylemenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Tam özgürlüğünü ona geri vermenin başka yolu yok (Bakunin'den akt. Bourdieu, 1984a: 49)."

Bu girizgâhı radikal kılan sadece bu sözün cesameti veya sözün sahibinin Bakunin olması değil kuşkusuz! Bourdieu daha metninin hemen başındaki bu epigraf vasıtasıyla Batı demokrasilerinin çoğunda geçerli olan bir işleyişin meşruiyetine cepheden saldırı başlatmaktadır: *Politik olanın bünyesinde direngen bir çatışkı barınmaktadır ve bu çatışkı, tahakküm altındakiler lehine ifşa edilmelidir*: Emeğine yabancılaşmaktan kaçınma bahanesiyle (en basit ifadesiyle bir yurttaş olarak seçim sandığına gitmek) temsil ve vekâlet aracılığıyla yabancılaşma tuzağına düşme riski (yani vekâleti temsilciye vererek yok olmayı ancak kolektif düzeyde var olmayı seçmek, dahası "mülksüzleşmek").

Bourdieu, bu minvalde yazdığı bir diğer kurucu metinde ("La représentation politique", 1981), sözcünün kendini nasıl kutsallaştırdığını açımlar. Sözcü, eş zamanlı olarak hem temsil ettiği hem de vücuda getirdiği kutsal "gerçekliğin" (sınıf, millet, vb) "sözcüsü" olma vasfından ötürü kendini mutlaklaştırır. Sözcü-temsilci-vekil artık kutsal olanın alanındadır, bizatihi kendisi kutsal olanın tezahürüdür. Kendini temsil ettiklerinin hem hizmetkârı hem de tek güvencesi olarak sunar. Bu noktada Nietzsche'yi takip eden Bourdieu, ruhban sınıfının kendini mutlaklaştırma-kutsama stratejisiyle benzerlikler tespit eder:

> "Ruhban, Tanrı veya halka kendini adayarak, Tanrı veya halka dönüşür. Hiçleştiğimde –hiçliğe dönüşmeye, kendimi ortadan kaldırmaya, unutmaya, kurban etmeye, adamaya kabil olduğum için– her şey olurum. Tanrı'nın veya halk'ın temsilcisinden başka bir şey değilim, ama adına konuştuğum şey her şey olduğu için [her şeye kadir olduğu için], bu sıfatla ben her şeyim (Bourdieu, 1981: 8)."

Bourdieu'nün tespit ettiği bu çatışkı öylesine kuvvetlidir ki, tahakküme maruz kalanların (yurttaşların) yeniden üretim kısırdöngüsünü kırıp kendi adlarına konuşamayacakları yolundaki fikrisabitten istihraç edilir. Peki, kolektif kimliğin kurucusu olan ve gruptan bireye uzanan bu yetkilendirme süreci nasıl tesis edilmektedir? Temsilin kendisini oligarşik bir form olarak düşünürsek eğer, bireyi kamusal insana tahvil eden bu gizemli süreci nasıl anlamalıyız? Dahası, temel problem *vekilin, kendisine salahiyeti veren üzerinde nasıl olup da iktidara sahip olabildiği* (Bourdieu, 2013: 231) üzerinde yoğunlaşıyorsa temsili demokrasi neyi temsil ediyor?

Aşağıda sırasıyla bu çatışkının siyasetin kalbine nasıl yerleştirildiğini, gizemlileştirildiğini ve pekiştirildiğini tartışacağız.

Siyasal Alanın Yapısı ve Mülksüzleştirme Stratejileri

Evvela Bourdieu'nün siyasal alandan ne kastettiğini inceleyerek başlayalım. Zira *temsiliyet simyasının sembolik ikameleri* özgül bir mekân olan politik alanda cisimleşerek mevcudiyetini sürdürür. Siyasal alan, yurttaşlara "meşru algılama ve ifade etme biçimleri" sunmak için mücadele eden bir dizi kurumdan ibaret *görece özerk bir alan*dır. Yukarıda geliştirdiğimiz tahlillerle paralel olarak burada da Bourdieu'nün siyaseti geniş anlamıyla bir noktainazarı dayatma çabası olarak aldığını görürüz. Dolayısıyla, geniş anlamıyla siyasal olanın doğası dar anlamda siyaset alanının sınırlı çerçevesini aşar. Bir idrak ve kıymetlendirme kategorisini dayatma çabası olarak sembolik mücadeleler her alanda siyasal bir veçhe taşır (zira iktidar ilişkilerini müzakere ederler). Gerek verili bir alan içerisinde gerekse toplumsal uzamın bütününü kapsayacak şekilde sürdürülen bu [sembolik-siyasal] mücadelelerde (ki en son tahlilde mesele, bir noktainazarı dayatmak suretiyle alanın veya genel toplumsal uzamın hakikatinin adını koymaktır) görece özerk bir mikrokozmos olarak siyasetin profesyonelleri açısından siyasal alan ön plana çıkar. Partilerin, çeşitli siyasal aktörlerin, profesyonel siyasetçilerin "hakikati işaret etmek" için mücadele içerisinde oldukları bu alan, sanat veya edebiyat alanı gibi sınırları çok daha net alanlara kıyasla daha az özerktir ve iç ve dış tahditleri daha belirsizdir (Örneğin gazetecilik alanıyla ilişkisinde her iki alanın da sınırlarını kevgire dönüştürecek rabıtalar mevcuttur)[2].

Bu alanın mümessilleri [siyaset profesyonelleri], kendi özgül sorun ve çıkarları etrafında, *sözde* temsil ettiği yurttaşlara nazaran daha özerk bir hüviyete sahiptirler.[3] Yani *politik egemenlik tarzları*, siyasal sermayenin ele geçirilmesi ve tekelleştirilmesi bağlamında, modern toplumlara özgü tahakküm biçimlerinden biri olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda, eğer siyasal temsilden bahsedilecekse, profesyoneller lehine yurttaşların, temsil edenler lehine temsil edilenlerin, tam da yukarıda bahsettiğimiz temel

---

[2] Türkiye'de bu durum, sadece siyaset ve gazetecilik alanları arasında değil, diğer tüm alanlar arasında da özerkliklerin göreceli olarak zayıf olduğu bir çerçevede seyreder. Türkiye örneğinde, siyaset alanından gazetecilik alanına, bilim alanından siyaset alanına, gazetecilik alanından bilim alanına (ve tam tersi istikamette geçişler) kaymalar sıkça yaşanır. Alanlara giriş ve çıkış şartları göreceli olarak muğlâktır.

[3] Bir başka Fransız sosyolog Rene Lourau da siyaset profesyonellerinin varlık nedenini benzer bir istikamette izah eder: "Siyaset profesyonelleri, devlet bizi düşünsün, bizim için düşünsün, bizim yerimize düşünsün diye vardır" (2001: 23).

çatışkı çerçevesinde mülksüzleştirilmesinden bahsetmek elzemdir. Bourdieu'nün tilmizlerinden Philippe Corcuff, bu kritiği, siyasal temsilin seçkinci tehlikelerini açığa çıkardığı için oldukça önemli bulur. Zira mülksüzleştirme olgusuna olan bu vurgu, "doğrudan demokrasi modeli"ni düşünmemiz açısından bir davet niteliği taşımaktadır.

Rakip bakış açıları arasındaki "rekabet mantığı"nı gözler önüne sermek isteyen Bourdieu politik alan içerisinde çatışan kaynakları incelerken, politik alanın ikili bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Bu argümana göre politik alan, *ideolojik üretim alanı* ile sınıfsal ilişkiler alanında farklı konumlar işgal eden *toplumsal aktörler*'den mürekkep bir alan olarak incelenmelidir. Yani siyaset, *arz eden profesyoneller* ile *talep eden yurttaşlar* arasındaki "pazar fenomenine" benzetilerek tanımlanabilir. Bu bağlamda *politik alanın mantığı, "demokratik seçim" doxa'sının yaratıldığı, yurttaşlar kitlesince tüketilen, görüşlerin tedarik edildiği ve politik programlar, konular, söylemler ve kampanyaların olduğu arz ve talep eksenleri etrafında anlaşılabilir.* Politik alanda "oyunun kuralları"nı belirleyenler, eşitsiz kapasite ile donatılmış insanlara karşı siyaset hakkında konuşma otoritesine sahip belirli kişilerdir. "*Siyasette her gün deneyimlenen tüm sembolik etkiler, namına konuştuğumuz, konuşmaya hak sahibi olduğumuz kişileri konuşturmaktan, namına konuşmaya yetkili olduğumuz halkı konuşturmaktan ibaret olan bu bir nevi vantrilok gaspa dayanır*" (Bourdieu, 2013: 241).

Bu sayede hem unutulması hem de göz ardı edilmesi nedeniyle *vekâlet pratiği* bizatihi siyasal yabancılaşmanın temeli haline gelir.

> "Siyasal fetişler, toplumsal faillerin kendilerine bahşettikleri varoluşu sadece kendilerine borçlularmış gibi varsayan kişiler, varlıklar, şeylerdir. Siyasal putperestlik tam da burada, beşer ürünü siyasal şahsiyete atfedilen değerin, kişinin gizemli bir nesnel özelliği, bir füsun, bir karizma olarak görünmesinde yatar: *Ministerium* [vekalet], *mysterium* [gizem] olarak görünür (Bourdieu, 2013: 233)."

O halde sıradan bir partizandan propaganda makinesi gibi işleyen bir partiye değin, politik alan içindeki kurumsal ve bireysel aktörlerin faaliyetleriyle sermayeleri/birikimleri arasında her zaman bir mütekabiliyet söz konusudur. Ancak her şeye rağmen aktörler, politik alanın pratik mantığına (yani alanın doğasında olan değerler, hiyerarşiler, sansürlere tabi olan mantıklara) hâkim olma arzusunu da taşırlar. Böylelikle "siyasal sermaye", politik meseleler, pratik bilgi veya

parlamenter manevralar, taktikler, ajitasyon/propaganda ile ilgili "oyun duygusu" hakkında enformel ağlara giriş sağlayan siyasal ilişkilere tekabül eder.

Sinsi Bir İktidar Formu Olarak Sembolik İktidar

"Vekilin *beni*, yani hususi çıkarı, grubun resmi-öğretilmiş çıkarı arkasında gizlenmeli ve vekil, şahsi çıkarını grup çıkarı olarak sunmak için, Marx'ın dediği gibi, 'hususi çıkarını evrenselleştirmelidir'"

(**Bourdieu**, 2013: 243).

Bourdieu ayrıca politik alana müdahale eden özneler olarak tanımladığı *siyasal partiler* içinde, belirli bir sınıf ya da grubun temsilini talep etmeyi meşru kılan bir *ethos*'tan da bahseder. Bu *ethos* ya da Bourdieu'nün diliyle söylersek *sembolik iktidar*, egemen aktörlerin çıkarlarına göre biçimlenmiştir. Bourdieu'ye göre sembolik iktidar, ikrarı, yani iktidar üzerinden tatbik olan şiddetin yanlış tanınmasını varsayan bir iktidardır. Bu yüzden vekilin uyguladığı sembolik şiddet, ancak ve ancak üzerinde tatbik olduğu kişilerin, vekâletin teşvik ettiği yanlış tanıma etkisiyle vekile tevcih ve ihsan ettikleri bu bir nevi iş birliğiyle gerçekleşir (Bourdieu, 2013: 239).

Profesyonel siyasetçiler onları seçime götüren tercih ve kanaatleri, böylelikle de siyasal iktidarın kendisini üretirler. Bourdieu bu konuda şöyle yazar: "*En aydınlanmış olabilenler de dâhil olmak üzere, bütün siyasi yargılar, konuşmacının, temsilcilerin ve fikirler, projeler, programlar, planlar ve "kişilikler" içinde somutlaşan siyasi tercihlerin kendi mantığı gereği, kaçınılmaz olarak üstü kapalı bir inanç unsuru içerirler*" (Bourdieu, 1984b: 424).

Buna dayalı olarak siyasal sermaye ise son tahlilde "itibar, inanç ya da tanınma üzerine kurulu sembolik bir sermaye biçimi"ne tahvil edilir. Fakat yine de Bourdieu için siyasal temsile ilişkin bir belirsizlik de her zaman mevcut olacaktır:

"Siyasete içsel öyle bir çatışkı vardır ki, bireylerin (üstelik yoksunluklarıyla orantılı bir biçimde) ancak bir sözcü lehine mülksüzleşmek suretiyle kendilerini gruplar olarak, yani konuşmaya, kendini duyurmaya ve dinletmeye gücü yeten bir güç olarak kurabilmelerinden (ya da kurulabilmelerinden) ileri gelir. Siyasal yabancılaşmadan kaçmak için daima siyasal yabancılaşma riskine girmek gerekir (Bourdieu'den akt. Corcuff, 2008: 82)."

Bu riskin derin anlamı şudur: Örneğin işçilerden, eşcinsellerden ya da farklı dinsel topluluklardan mürekkep bir grup, kamusal alanda görünür olmak, deneyimlerinin, arzu ve çıkarlarının kamusal alanda ifade bulduğunu görmek için sözcüye ihtiyaç duymaktadır; ancak bu sözcü grubunun varlığı, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümünün imkânını da sağlar. Bourdieu'nün yukarıdaki alıntıda vurguladığı bir diğer önemli husus ise, temsil edilenlerin yoksunluk seviyesinin (özellikle kültürel sermaye düzeyinde) mülksüzleştirilme/yabancılaşma dereceleriyle doğru orantılı olduğudur. Diğer bir ifadeyle, temsil edilen veya "konuşturulan" gruplar ne kadar kendilerini ifade edebilme araç ve imkânlarından yoksunsalar (ki bu da toplumsal uzamda işgal edilen konum ve bununla ilişkili kültürel sermayeye doğrudan bağlıdır) vantrilok etkisine, yani konuşturularak hükmedilmeye, konuşturularak mülksüzleştirilmeye o kadar açıktırlar.

Bir örnek üzerinden kabaca açımlamak gerekirse, kamusal alanda bir baskı grubu olarak faaliyet gösterebilmek ve var olabilmek için, gerek Nişantaşılı hayvan severlerin gerekse Denizlili horoz severlerin bir dernek çatısı altında resmi ve şeklî surette var olmaları, böylece bir ölçüde görünmez yarı-gerçek hayvan sever tikelliğinden kurtulup nesnel anlamda tam anlamıyla mevcut bir toplumsal kategori olarak inşa edilmeleri gerekir (ki burada da hukuki boyut belirleyicidir). Bunun için de vekâlet verdikleri bir sözcü vasıtasıyla "konuşturulmaları", "işaret edilmeleri" gerekir. Dolayısıyla her iki durumda da yukarıda tanımlanan temel çatışkı ve gasp az-çok devreye girecektir. Lakin bu benzerliğe rağmen, diğer bütün şart ve etkenlerin sabit olduğunu varsayarsak, Denizlili horoz severlerin mülksüzleşme/yabancılaşma/hiçleşme derecelerinin, kültürel sermaye hacimlerinin düşük olması hasebiyle, Nişantaşılı hayvan severlere kıyasla daha yüksek bir seviyede seyredeceği müşahede edilebilir.

Bu bağlamda, resmin bütününü görmek açısından, Türkiye'deki mevcut politik alanı işgal eden aktörler [siyasi parti, sivil toplum kuruluşları, yurttaşlar vs.] arasında yatay ilişkileri sağlayacak mekanizmalar inşa edilemediği müddetçe, salt seçmene indirgenmiş birey, Bourdieu'nün ifadesiyle, Orta çağ teologlarının "fides implicita"sına, yani *örtülü iman* dediği şeye indirgenecektir. Siyasete dair meseleler kendisine sorulduğundaysa iki türlü tercihte bulunmaya eğilimli olacaktır: Ya meselelere vakıf olamadığını söyleyecektir ya da tercih ettiği merciye kendi adına seçim yapma/karar verme işini vekâlet edecektir.

Çıkış ve İtiraz [Exit and Voice]

O halde şu yakıcı soruyu sormanın vakti geldi: *Bourdieu'nün siyaset ve temsiliyet ilişkisine dair vurguladığı bu temel çatışkıdan azade bir politik tecrübenin olası boyutları neler olabilir? Dahası bu tarz bir tecrübenin modaliteleri nasıl tasnif edilmeli ve ne şekilde pratiğe geçirilmelidir?*

Ustanın yazıp çizdiklerinden hareketle iki öneri öne çıkıyor: Birincisi *'siyasal fetişizm kanallarını yerle yeksan etmek.* Siyasal alanın, en genel ifadeyle temsil veya ifade gücünün uygulanışı bakımından imtiyazlı alanlardan birisi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu imtiyazlı alan içerisinde, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümünün imkânını bu vekâlet işinin yeterince irdelenmemiş olmasının sağladığı ortada. Dolayısıyla ilk etapta vekâlet olgusunun yarattığı çelişkiye dair siyasal ilginin/bilginin şu prensibi önerilebilir: *Bir sınıf gırtlağının bir diğer sınıf gırtlağıyla konuşmasını (allodoxia) engelleyecek olan şey, siyasal ifadeye katılımın toplumsal olarak belirlenmiş ve farklı şekillerde tahsis edilmiş yolunu tesis etmek.* Zira demokratik bir sistem, Wacquant'ın dediği gibi, "*toplumsal inkârın inkârının tarihsel bir süreci; toplumsal ilişkileri daha az keyfi, kurumları daha az adaletsiz, kaynakların dağılımını ve tercihleri daha az dengesiz, tanınmayı daha az seyrek hale getirmenin sonsuz bir çabası*"dır (2007: 455). Dolayısıyla tahakküm altındakilerin kendilerine arz edilen siyaset oyununu oynamayı reddetmeleri belki de bu süreci tersine çevirmenin başlangıç noktası olabilir. Bu bağlamda, Gezi'dekilerin protestosu [*devletsel olmayan temsillerin direnişi*] tüm toplumsal temsilleri siyasal sisteme bağlayan bir aygıtın reddine denk düşmüştür.

Sözcünün gasp etme fiiliyle mücadele için Bourdieu'nün ikinci önerisi ise A. Hirschman'ın "çıkış ve itiraz" parolasıyla alakalı.[4] Yani, kolektifin her türlü ezme biçimine karşı verilebilecek bireysel cevaplar (Bourdieu, 2013: 237). Gezi'deki protestoların her düzeyinde eylemcilerin verdiği cevap bir yanda "temsiliyetin katıksız reddiyesi" aracılığıyla iktidara, diğer yanda "gerontokrasinin reddiyesi" ile de mevcut sola bir meydan okuma niteliğindeydi. Çıkış, açık bir biçimde başkalarının kurumlaştırdığı, hem de bize karşı kurumlaştırdığı bir oyuna iştirak etmemek üzerineydi. İtiraz ise kem küm etmeksizin dillendi: "H*ayat sayısal niceliğin hizmetine koşulmuş soyut eşitlikten daha fazlasıdır*".

---

[4] Bahsedilen çalışma: Albert O. Hirschman. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lakin şunu da ifade etmek gerekir ki; yarı âlimlerin 68 Paris olayları ve Gezi parkı direnişi arasında kurdukları paralelliği kati surette reddetmekle beraber, her iki hareketin de kültürel sermayesi yüksek gruplar tarafından tetiklendiğini (tıpkı Vietnam savaşı sırasında Amerikan üniversitelerindeki bozguncu hareketler gibi) teslim etmek gerekir. Gezi hareketindeki sarkastik vurgu, karnavalesk hava, kıvrak zekâ, örgüt dışılık veya karşıtlılık, sahip olunan bu kültürel sermayenin hacminin ve niteliğinin bir tezahürü olarak telakki edilebilir. Çevreci hareketler veya LGBT tarzı yapılanmalarda da rahatlıkla gözlemlenebilen bu "bohem" hava, klasik sol örgütlerdeki yarı-askeri tertiplenmelerden farklı bir üye-örgüt-sözcü ilişkisini bize gösterir. Vekâletin ve örgütlülüğün temel çatışkısı elbette bu hareketlerde de mevcuttur; ancak belki de farklı şekil ve düzeylerde tezahür etmektedir. Zira örgütlülüğün şekillendiği ve salahiyet aktarımının gerçekleştiği sosyolojik çerçeve farklıdır (hareket içerisindeki faillerin sahip olduğu kültürel sermayenin hacmi ve niteliği merkezi olmakla beraber, eldeki tek parametre değildir). Gevşek bir yapılanma, farklı bir temsil eden-edilen dinamiği, mücadele içerisinden sürekli olarak müzakere edilen bir vekâlet ilişkisi, bu tür hareketlerde göze çarpan temel unsurlardır. Bu hususlar üzerine ivedilikle gidilmelidir.

Son olarak, Gezi olayları, isyan mefhumunun sosyal bilimcilerin veya politikacıların plastik söz dağarında durgunlaşıp kokuşmayacağını, aksine dinamik bir sosyolojinin içine eklemlenebileceğini de göstermiştir bize. Dolayısıyla zehirleyici bir teorisizm veya saf bir iradeciliğe saplanmaktansa Gezi direnişi gibi somut vakalar üzerinden farklı ve daha demokratik (en azından daha az mülksüzleştirme içeren) bir *temsiliyet ilişkisi imkânının sosyolojik koşulları* üzerine kafa yorulmalıdır. Bourdieu sosyolojisi bu minvalde zihin açıcı filizlenmeleri tetikleyebilecek kabiliyettedir.

KAYNAKÇA

BENSAİD, Daniel. (2010). "Daimî Skandal", *Demokrasi Ne Alemde?*, çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

BOURDİEU, Pierre. (1981). "La représentation politique: Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 36, n° 36-37.

BOURDİEU, Pierre. (1981). ""*Décrire et prescrire*: Les *conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique", in Ce que parler veut dire, Paris, Fayard.*

BOURDİEU, Pierre. (1982). Ce que parler veut dire, Paris, Fayard.

BOURDİEU, Pierre. (1984a). "La *délégation* et le *fétichisme politique*", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Numéro 52-53, pp. 49-55.

BOURDİEU, Pierre. (1984b). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

BOURDİEU, Pierre. (1991). "Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field", *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press.

BOURDİEU, Pierre. (2013). "Vekâlet ve Siyasal Fetişizm", *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, Ankara.

CORCUFF, Philippe. (2008). *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus, İstanbul.

LOURAU, Rene. (2001). *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

WACQUANT, Loic. (2007). "Pierre Bourdieu ve Demokratik Siyaset Üzerine Göstergeler", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, (der) Güney Çeğin vd., İletişim Yayınları, İstanbul.

"İdeoloji" Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri*

Modernite, Tarih ve İdeoloji

Post-modern sol düşünür Fredric Jameson, yakın tarihli bir eserinde (2002) "modernite" kavramının göründüğü bütün bağlamlarda bu kavramın yerine "kapitalizm"i koymanın tecrübî bir prosedürünü önerir. Bu önerinin ardından mutlak bir postmodernlik retoriği içerisinde "modern" olanın istenmeyen özellikleri konusunda sanki genel bir anlaşmaya ve sessiz bir konsensüse varılmış gibi davranıldığını yazar. "Modern" olanın asketizmi, fallik-merkezciliği, tahakkümcülüğü, estetik fikrinin erekselliği, onun dâhi ya da kâhin kültüne sahip oluşu saydığı örneklerden yalnızca birkaçıdır. Ancak son birkaç yıldır durum oldukça değişmiştir: Modernlikle ilişkili tüm eski şeylerin topyekûn ortadan kalkmadığını, aksine onlara dönülmesini ve onların yeniden inşasını öngören bir olguya tanıklık ettiğimizi düşünen Jameson bu yeniden-doğuşla ilgili şu örneklere başvurur:

-Etik gibi eski alt dallardan başlayarak geleneksel felsefenin geri dönüşünü haber veren durumlar,

-Siyaset felsefesinin yeniden-yapılanışına dair yönelimler,

-Bir disiplin olarak estetiğin canlanışı,

-Ve bir bütün olarak "modernlik" sloganının yeniden canlandırılışı (2004: 7-8).

Söz konusu olan bu noktada, yeniden doğuşlara "ideoloji" teriminin de eklenme olasılığının paradoksal biçimde yeni bir gerilim yaratacağı düşünülebilir: Özellikle de "ideolojinin ölümü"nü ilân eden teorilerin envanterinin bir hayli çıkarıldığı bir dönemde, tersi istikamette de girişimlerin olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin ideolojiyi yeniden diriltme çabalarına ilişkin olarak Stuart Hall, ideolojiyi bastırılanın geri dönüşü olarak betimlerken, Derrida (1969;2001) ideolojik olanın yeniden düşünülmesi bağlamında, ideolojinin Marksizmin ruhuna uygun bir biçimde dönüştürülmesi gerektiğini savunur. Yine, aslında kendisi de ideoloji kuramının cenaze töreninde yer alan Laclau'dan ideoloji semptomunu yeni bir dil ile çözümlemeye çalışan Žižek'e kadar

---

* Güney Çeğin, Alim Arlı, **"İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri"**, Doğu Batı, sayı: 28, sayfa: 163-181, 2004.

yakın dönem teorisyenlerin birçoğu bu girişimlere dahil edilebilir. Bu bağlamda, ideoloji terimine yapılacak her müdahaleyi "aydınlatıcı bir kazı" çalışması olarak görebiliriz. Çünkü, "modern"in ve ona eklemlenerek anlam kazanan kavramların yeniden tedavüle sokulması, Jameson'un sözleriyle entelektüel pazarda canlanmış satışlar açısından belirleyici olacaktır: Nitekim bugün düşüncelerin küresel pazarında "modernite" adlı ürünle satışa çıkan her şeyin (ayrıca yazının merkezî motifi olan ideolojinin) kavramsal otantitesini yitirmenin krizi içinde olduğu da gözlenmektedir.

Bugün sosyal bilimlerle yakından uzaktan ilgilenen herkes, hattâ "gündelikliğin" bulanık mantığının sıradan bir izleyicisi bile, "ideoloji" terimine en az kendi ismi kadar aşinadır ve terimin kendisinde çağrıştırdığı anlamların keşmekeşliğine çoğunlukla herhangi bir anlam verememektedir. Bu çağrışımların nüfuz edilebilir katında, ideoloji teriminin çerçevesi çizilmiş belli bir hedefe dönük pratikleri meşrulaştırmak ve gerçekleştirmek üzere inşa edilerek sistematize edilmiş fikirler toplamı olduğu yolunda bir kanı hâkimdir. Dolayısıyla ideoloji teriminin, bir kavram katına yükselememesi ve müphem bir algı içeriğine sahip olması, onun, zihinleri aydınlatmaktan ziyade bulanıklaştırıcı soruları doğurmasına neden olur. Bu durum ise ideoloji teriminin, bu anlamları flulaştıracak ölçüde bir işlevsellik içinde yıpranmış bulunduğu gerçeğini bize gösterir. Buradan hareketle, "farklı kavramsal liflerle bütün bir doku hâlinde örülmüş bir metni" (Eagleton, 1996: 17) andıran ideoloji terimini *tasvire ya da tanımlamaya çalışan* herkesin, teorilerin labirentlerde usanmadan dolaşmayı göze alması gerekir. Bu realite göz önünde tutulduğunda, bu metindeki temel gayenin, bugün oldukça aşınmış olan "ideoloji" kavramı yerine daha kullanışlı ve mikro yapıların anlamlarına yönelen bir kavramın ikamesinin zorunluluğuna işaret etmek olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu girişimin en temelde, katışıksız bir niyetle dünya kavramının zayıf bir kavrayışına dayanan "ideoloji kuramının sonu" düşüncesinin önermesel yapısına katılmayı içermediğini, bizzat bu tür arayışların, ideolojik olanın analizinde ideoloji-dışı bir zemininin olup olamayacağını sorunsallaştırdığını belirtmek gerekir.

Sayısız tanımlamayla -Terry Eagleton *İdeoloji* adlı çalışmasının başında onaltı tanımlamaya başvurur- anlamı gittikçe belirsizleşen ideolojinin, en temelde özne ile nesne arasındaki ilişkide, özne açısından bir "anlamlar sistemi" inşa etme ve yerleştirme sorunu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, ideoloji sürecini, toplumsal âmillerin içerisinde özne olmaya itildikleri toplumsal evreni anlamlandırma ve bunu muhtelif göstergeler, işaretler, değerler, ilgi ve çıkarlar aracılığıyla ortaya koyma süreci

olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla sosyal varlığımızın, kendi varoluşsal zeminini ve bu zemin ile ilişkisini anlamlandırması, meşrulaştırması ve öznelerarasılıkta dolaşıma sokmasının "özgül bir bilinç biçimi" olarak büyük harfli İdeolojiden esinlenmesi söz konusudur. Burada bahsedilen "toplumsal evren"in niteliğine göre, "anlam"ın bütüncül ve aktif ya da çevresel ve pasif görünümde olacağı ortadadır. Mevcut düşünce sistemleri niteliğindeki "meta-anlatılar" bağlamında edinilmiş anlamlar, bugün değerbilimsel açıdan bütüncül ve aktif bir yapı göstermelerine karşın; örneğin bir Raymond Williams'ın "duygu yapıları", Talcott Parsons'un "kültür yapıları" ya da Pierre Bourdieu'nün "habitus" kavramıyla nitelenen anlamlar genelde pasif ve çevresel bir yapı gösterme eğilimindedirler (Kanat, 1997: 25-27). Ancak, bu değerbilimsel anlam yükünün konjonktüre göre değişebilecek kırılgan bir yapı arz ettiği de eklenmelidir ve yukarıdaki ayrımlamada herhangi bir tarafın baskın olduğu görünümünden kaçınılmalıdır. Etkileşimlerin ve düşünme tarzlarındaki rasyonelleştirmelerin değerlendirilmesini ve bunların barındırdığı tutarsızlıkları ifşâ etmeye yönelen "İdeologiekritik"in temel gayesi ise şudur: Eylem ve düşünme tarzlarının örtük içeriğini açığa çıkarmak. Brian Fay'e göre, bir toplumda işleyen, ancak bu toplumun üyelerinin karakteristik düşünme, eylem ve ilişki tarzlarının analizi için yeterli kaynağı sunmayan anlam sistemlerine "ideoloji" diyoruz. Bu noktada ideolojilere simgesel anlamlarıyla beraber nedensel güçlerini kazandıran fakat toplumsal eyleyicilere görünmeyen mekanizmalarını da saptayarak yaklaşmak gerekiyor (2001: 180-181).

İdeoloji teriminin yerine, sosyal bilimler içerisinde neden başka kavramlar ikame edilmeye çalışılmaktadır? İdeoloji teriminin muhafazası için harcanan çabanın motivasyon kaynakları nelerdir? Terim neden çok farklı içerik ve biçimlerde karşımıza çıkıyor? Referans noktaları sayısız olan bir terim niçin korunmaya ihtiyaç duyuluyor? Neden başka kavramlara başvurulmasın?.. Bu sorulara getirilecek cevaplar sonuçları itibariyle tatmin edici olmayacaktır. Eğer bu soruları cevaplayacaksak, Marksist teorinin yatırımlarını, teorik varoluşunu sağlayan stratejilerini, motivasyon kaynaklarını ve çıkarlarını masaya yatırmak gerekecektir. Çünkü ideoloji kavramına neşter vurulması, Marksist sorunsalın dağıldığının bir kanıtı olarak okunabilir:

> "Sorun şu: İdeoloji kavramının içerdiği temel nosyonların reddi, hangi koşullar altında terimin tamamen reddedilmesine yol açabilir. Başka bir anlatımla, yanlış imgelerin yaratılmasına yaptığı gönderme hariç tutularak terim hakkında her şey reddedildiği takdirde, ideoloji terimini muhafaza etmek niçin gereksin?" (Sholle, 1999: 270).

Çalışmamızın temel amacı, terime (ideoloji) sinmiş sayısız çağrışımın yarattığı kafa karışıklığı nedeniyle bu terimin kullanımının sınırlanması ihtiyacını gündeme getirmek ve ideoloji kuramı alanının - iktidar ve sözün iç bağlantılarının analizini sağlayan alan- tamamen terk edilmesi değil, yeniden formüle edilmesini önermektir. Bunun için de beşerî bilimlerin genel problematiği karşısında yeni bir yönelimi işaret etmek gerekecektir. Bu çerçeveden hareket edildiğinde, sorunun temellerine ilişkin herhangi bir araştırmada, "*modern*" ve "*ideoloji*" kavramlarının serpildiği tarihsel düzlemin yapısına bakmak zorunlu bir hâl almaktadır. Bu noktada Şerif Mardin ve Jacques Derrida'nın bazı önemli saptamalarına bakmakta fayda var. Şerif Mardin, ideoloji sorunsalının anlamlandırılması sorununa hasrettiği iki çalışmasında konuyu bilim, siyaset ve toplumun kesişmelerinin doğurduğu anlamlar üzerinde yoğunlaştırmaktadır. İdeoloji ile bilim arasında belirgin bir farklılık varsayan Mardin, bilimin ideal olarak formel işlemlerden kurulu bir yöntem dahilinde işleyen bir alan olduğunu; ideolojinin ise, farklı dünya kavrayışlarına ilişkin olarak geliştirilen düşüncelerin toplumun değişik katlarındaki yansımaları ile aydınlar katındaki değişim arayışlarının sembolik dili olarak nitelendirmektedir (1982: 16-17). Mardin, ideoloji sorununu (Alfred Schutz'ün fenomenolojisiyle bağlantılı olarak) şu şekilde formülleştirir: Aklın, deneyin, tarihin ve ruhun/şahsiyetin belirleyiciliği altındaki bilgi üretimi doğal biçimde, gerçeklik hakkında farklılaşan dillere ve anlam haritalarına gitmektedir. Gerçekliğin tüm düzlemlerde tam ve doğru bir bilgisini üretmek mümkün olmadığı ve düşüncenin kullandığı sözcük ve kavramların biçim ve içeriğinin şekillenmiş olduğu göz önünde olduğuna göre, hayata ilişkin programatik bir eylem prosedürü öneren fikirler de gerçeğe ilişkin bir yorum olacaktır. Mardin'in, Aydınlanma'dan günümüze kadar geniş bir özetini verdiği bilgi arayışları ve felsefeleri, düşünce ile hayat arasındaki kesişim kümesi olan *bilinçli insanî eylem*'in yönlendirilmesi sorusunda şekillenen bir çelişkiye dayanmaktadır. Bu çelişki, ideolojilerin bireysel eylemi "yanlış bilinçliliği" içinden çekip çıkarmaktaki epistemolojik tahakküm isteği ile bilimin rehberlik iddiasının çakışmasıdır. Karl Mannheim'ın ideoloji ve ütopya paradoksundan esinlenen Mardin, ideolojileri câri toplumsal düzeni ve tarihi aşmaya çalışan düşünceler olarak ele alır.

Mardin'in analizinin orijinalliği şu noktada toplanmaktadır. Aydınlanma öncesi düşüncenin (*Philosiphia perennis*'in bir başka deyişle ebedî hikmet öğretisinin) kırıldığı zaman dilimi olarak Rönesans'ın öne çıkması, endüstriyel mantığın bütün toplum yapılarını dönüştürmesiyle ortaya çıkan farklılaşma kavramıyla ilişkilidir. Farklılaşma olgusunun doğrudan

sonucu bireylerin ve toplumların geçmişe dönemez, durup düşünemez, kök salamaz hâle gelmesidir. İdeoloji kavramının Fransız Devrimi'yle ilişkisi ise, bir başka noktadır. Dünyayı değiştirme söyleminin kaynağı büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin mantığında kendini gösteriyordu (Lichtheim, 1965: 164-165). Şerif Mardin, Michael Walzer'dan aldığı ilhamla ideoloji kavramını şöyle tanımlar: "...köklerinden kopmuş olan insanlara yeni bir yön vermeyi, dengelerini kurmayı amaçlayan öneriler olarak kullanacağız" (Mardin, 1982: 76-88; 121-126; 130). Diğer çalışmasında Mardin'in isabetle belirlediği bir diğer unsur ise şudur: "... bir kere ortaya çıktıktan sonra, değişen şartlar dolayısıyla toplumun, ihtiyaçları değişse bile, kendi kendini devam ettirmeye eğilimli olmasıdır" (Mardin, 1993:56). Bu iki durum modernliğin de temel paradoksunu oluşturur: Bireyler ve toplumlar bir yandan köklerinden koparken nasıl oluyor da diğer taraftan şekillenmiş eylem kodlarını devam ettiriyorlardı?

Bu konu ile ilgili Jacques Derrida'nın yaptığı bir tartışmada ise sorun Batı metafiziğinin temel felsefî sorunlarıyla ilişkilendirilir. *Marx'ın Hayaletleri* (2003) adlı çalışmasında, Marksizme yeni bir eylem mantığı öneren Derrida, bireylerin hayatlarına dönük bir eylem prosedürü olarak ideolojinin anlam kaybının kökenlerini tartışır. Shakespeare'e müracaat ederek sorunu şöyle temellendirir: "Olması gerekene ilişkin kaygı, hukukun ya da intikamın mantığıyla, bunun dışına taşmak için olsa bile, nasıl olurda kesişir?" (Derrida, 2001: 47). Derrida'nın açıklamak istediği sorunu Shakespeare yüzyıllar önce Hamlet'in ağzından şöyle seslendirmişti:

> *Çığrından çıkmış bir zaman bu: Ey kör talihim benim!*
> *Bana düşmez olaydı dünyayı düzeltmek.*
> *(The times is out of ioynd: Oh cursed spight,*
> *That ever I was borne to set it right.)*

Shakespeare'in Hamlet'teki bu sözleri, yukarıda bahsedilen farklılaşmanın bir diğer yönüne dikkat çekmektedir. Bu yön ise, endüstriyel mekanizmaların ürettiği değerlerin yarattığı kaosla başa çıkmanın zorluğu ve usandırıcılığıdır. Hamlet'in bu sözünün dört muhtemel çevirisinin olabileceğini söyler Derrida: "Zaman menteşesinden çıkmış", "Zaman zıvanasından çıkmış", "Dünya tersine dönmüş", "Onurunu yitirmiş bir çağ bu" (age., 41-42). Hamlet yazgısına lanet okur.[1]

---

[1] Goethe'nin gerilimleri de aynı trajediyi anlatır. Bireysel varoluşuyla sosyal sorumlulukları arasında etik ve estetik uyuşmazlıklar olan Goethe'nin kahramanı Dr. Faust huzursuzluk kazanında kaynamaktadır. Çağın ruhuna içkin ilerlemenin doğası,

Artık eskisi gibi olmayan "şimdiki zamanda yolunda olmayan bir şeyler var, olması gerektiği gibi gitmiyor" (age., 48). Modern adalet arayışının paradoksal temeli de bu noktada çıkar: Çığrından çıkmış olan dünyadan intikam alma isteği. Zamanın menteşelerinden sökülmüş olması, yani eklemlerinden kopması, hukuka ve adalet isteğine dönük inançlarda şöyle bir soruna işaret eder: Hukuk adaleti gerçekleştiriyor mu? Adalet gerçekleşmişse neden hâlâ adalet arayışı var? "Hukukun ötesindeki adalet ne?" (age., 50). Derrida'nın Heidegger'den ilhamla sorduğu soru ise, çığrından çıkmış dünyadaki çelişkinin doğasına işaret etmektedir: "Sahip olmadığını verebilir mi insan?" (age., 52). Derrida'nın işaret ettiği anlamın ve göstergenin merkezsizleşmesinde kendini gösteren, insanın sonu (ilerlemenin sonu, dinlerin sonu, tarihin sonu) sloganında şekillenen ve Batı toplumsal ve düşünsel gelişmesinin krizini anlatan durum, bir kurtuluş prosedürü olarak ideoloji kavramından kalkarak oluşturulmuş bilgi yapılarının krizini de özetlemektedir. Aynı kriz, diğer uçta sistemik anlam yapıları arayışlarının da bunalımına denk düşer. Bu çerçevede, adalet dağıtmayan hukuk fikri, sosyal düşüncedeki kusursuz sistem arayışlarının ve alternatif fikirlerin ontolojik anlamdaki kalkış noktalarını oluşturur.

İdeoloji Mefhumu vs. Sosyal Gerçekliği Yeniden Düşünmek

Etienne Balibar, Marks ile "felsefe" arasındaki çetrefilli ilişkiyi incelediği eserinde (2000), ideoloji teriminin tuhaf oturmamışlığının bedellerini kavramak zorunda olduğumuzu yazar. İdeoloji sorunu, Marksizmin fikri mirasıyla doğrudan ilişkili bir çerçeve içinde gelişti. Tutarlılık ve geçerliliğini yetkin bir felsefî sistemin denetlediği (tarih, birey, toplum ve siyaset düzlemlerini ve aynı zamanda kendini) rehber bir eylem ve düşünce programı olarak ideoloji fikri, bugün hem Marksizmin ama benzer biçimde milliyetçilik ve liberalizm gibi modern fikir sistemlerinin realite ve idealizm arasında kurdukları ilişkinin niteliğinden dolayı bir açmazı barındırmaktadır. Bu soruna en yetkin felsefî açıklamayı hedef edinmiş Marksizm'de ise, "ideoloji" sorunsalı akut bir sorun

---

Dr. Faust'un trajedisini de belirler. Modern bireyin tutarsızlıklarını tasvire yönelmiş en başarılı "ideal tip" olan Dr. Faust'un arayışlarının kökeni, çığrından çıkmış bir zamanda merkezsiz kalmış olmanın doğurduğu varoluş sorunundadır. Dr. Faust şöyle seslenir: "Seni nerenden kavrayabilirim, sonsuz doğa". Konu ile ilgili geniş ve yetkin bir tahlil için bkz. Berman, 1993:61-105.

olmuştur; zira, klâsik açıklama tarzı Raymond Williams'a (1990: 48) atıfla şöyledir:

İdeoloji,

a- Belirli bir sınıf ya da gruba özgü inançlar dizgesi;

b- Gerçek ya da bilimsel bilginin karşıtı olan düşsel inanç-yanlış düşünceler ya da yanlış bilinç dizgeleri;

c- Anlam ve düşünce üretiminin genel süreci.

Dolayısıyla düşünceleri ve maddî realiteyi birbirinden ayıran "düalist materyalizm"e dayalı yansıtma fikrini imâ eden ilk konumu reddeden Williams, aynı zamanda bilim ve ideoloji arasında hatalı bir ikilik inşa eden ikinci konumu da reddeder. Yukarıdaki alıntıda "c" ile sözü edilen konuma ilişkinse, bütün anlamlandırma süreçlerini betimleyen genel bir terime işaret edilir:

> "Düşünceler', 'kuramlar' ve 'gerçek yaşamın üretimi' arasındaki pratik bağlar anlamlandırmanın maddî toplumsal süreci içinde yer alır (Williams, 1990: 60)."

Williams, terimin bu genel kullanımının korunması gerektiğini düşünür:

> "Değişik anlamlar taşıyan 'ideoloji' ve 'ideolojik' terimlerinin ('soyutlama' ve 'yanılsama' ya da 'düşünceler' ve 'teoriler' ya da hattâ inançlar ya da anlamlar ve değerler 'dizgesi') geniş kapsamlı ve köklü bir betimleme için yeterince kesin ve pratik terimler olup olmadıkları tartışılabilir" (agy)."

İdeoloji kuramını daha geniş çatılı "duygu yapıları" ve "hegemonya" terimleri içinde yayıp asimile eden Williams'ın temel amacı, yansıtma kuramının ve bilim/ideoloji karşıtlığının kurduğu tuzaklardan sakınmaktır. Williams'ın öğrencisi Terry Eagleton *Edebiyat ve İdeoloji* adlı çalışmasında (1985: 42), Williams'ın "duygu yapıları"nın "c"ye tekabül ettiğini yazar. Sonuçta, Williams'a göre eğer ideoloji terimi korunacaksa, ideolojinin insan pratiğinin tezahürü olarak görülmesi gerekir (Sholle, 1999: 276).

Kronolojik olarak 1852 tarihinden sonra kaleme aldığı eserlerinin hiçbirinde "ideoloji" terimini kullanmayan Marks'ın, bu tarihe kadar özgül

"ideolojiler"i tanımlamaya çalıştığını hesaba katarsak, O'nun ideoloji kavramsallaştırması yeni(likçi)dir. Bu yüzden de terimin ilk kullanım biçimlerinden radikal bir kopuş söz konusudur. Marksist literatürde konuya ilişkin tartışmalar genelde iki ana eksende toplanmaktadır: Bunlardan ilki, Marks'ın çeşitli eserlerindeki ideoloji yaklaşımının geniş bir anlam yelpazesine sahip olması yüzünden muğlak olduğuna ve tutarlı bir hat üzerinden sabit bir anlama bir türlü kavuşamadığına; ikincisiyse, Marks'ın sorunsalı anlamlandırırken olumlu mu yoksa olumsuz mu tavır takındığına ilişkindir (Eagleton: 1996). Terimi unutulmuşluktan çekip çıkaran Engels'in iki eseri olmuştur: *Anti-Duhring* (1878) ve *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesi'nin Sonu* (1888). Ancak, bu söz konusu terimin "askıya alınış" süreci, ideoloji çatısı altında devşirilen sorunsalların ortadan kaybolduğu anlamına hiçbir şekilde gelmemiştir. Çünkü *Kapital*'de sorun bir terminolojik değişkeyle irdelenmeye devam edecektir: *"Fetişizm"*. Kısacası Marks'ın "camera obscura" metaforundan [*Alman İdeolojisi*] metaların fetiş karakterinin analizine [*Kapital*] dek ortaya konulan ideoloji tahayyülleri negatif bir içerik kazanmıştır.

Bu noktada, Balibar, bu kavramsal hamlenin "felsefî kazanımları inkâr edilemez olan bir teorik alternatif"e (2000: 60) dönüştürülebilme potansiyeli taşıdığını ileri sürer. Dolayısıyla, Marks'ın ideoloji teriminin yerine neden bir başka terim ikame etmeye çalıştığı sorusu birbirine eklemli üç soruyla karşımızda durmaktadır:

a- İdeoloji terimi yetkin bir biçimde inşa edilememiş midir?
b- Neden kesin bir anlama sahip kılınamamıştır?
c- Tarih kıtasını açtığı iddia edilen Marks'ın burjuva bilincinin yanılsamalarını "ideoloji" kavramı altında mahkûm edişi ile, komünizm-proleterya-Marksizm kavram üçlüsü üzerine inşa edilmiş ideolojik katmanın bir aradalığı çelişkisi çözüme kavuşturulabilir mi?

Alman İdeolojisi'nde ideoloji terimi, üretim tarafından kurulan alt yapıdan başlayan "üstyapı" teriminden türetilmiş gibi gözükür. Oysa bu noktada aslî sorun, ideolojinin "toplumsal bilincin kuramı" olarak karşımıza çıkacakken nasıl olup da hem toplumsal varlığa bağımlı kalabildiği hem de kendini özerkleştirerek "fantastik' bir dünya yaratabildiğidir:

"Gerçeklik ve bilinç arasındaki kurucu boşluk buradan doğuyordu ve bir öncekini yıkan tarihsel gelişme, bilince yeniden hayat hakkı vererek bu

boşluğu nihayet ortadan kaldıracaktı. Dolayısıyla bu esas olarak bilinçsizliğin veya yanılsamanın bir teorisi, bilinç teorisinin öteki yüzü olacaktı" (Balibar, 2000: 61)."

Böylelikle ideoloji sorunsalı Marks'ın anlatısında, iki sorunun çakıştığı noktada doğar: Fikirlerin gücü (bu güç bizatihi kendilerinden değil, yalnızca egemenliği altına aldıkları ortam ve güçlerden gelmektedir) ve soyutlama (yani felsefe). Bu iki tematik birleşince "egemenlik" teması tartışmanın odak noktası olur: "Egemen sınıfın fikirleri aynı zamanda, egemen fikirlerdir".

İdeoloji kavramının Marksizm içinde ve aynı zamanda liberalizmde şiddetli bir sorun olmasının bir diğer nedeni Castoriadis tarafından gösterilmiştir. Buna göre; Marks, Hegel'i takip ederek; "Evrensel tarih son yargıdır" (Weltgeschiche ist Weltgerich) fikrini bütünüyle benimsemişti (Castoriadis, 1997: 17-18). Hukukun gerçekleştiği fakat "adaletin" gerçekleşmediği ile ilgili Derrida'nın belirttiği husus Marksist ideoloji kuramı içinde çözümsüz bir noktaya daha işaret etmektedir: Adalet ve tarihsel süreç arasında kurulmuş evrensel bir koşutluk, adalete ilişkin çağrıyı anlamsız kılmaktadır. Tamamlanmış ve Hegelci anlamda "mutlak bilme"yi (absolute wissen) taşıyan kuram oluşturma çabası, tamamlanmış ve kapalı devre bir fikir sistematiği olarak ideoloji kavramının geçersizliğini ilân eder. Liberal uçtan, Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* fikri de aynı paradoksu dillendirmektedir.

İşte tam bu noktada belirtilen önerinin, tahakküm altındaki sınıfların, kendi sınıfsal çıkarlarının tersi yönünde davranışta bulunmalarına sebep olacak kendi sosyo-ekonomik pozisyonlarına ilişkin taraflı anlayışlar (yanlış bilinç) geliştirebileceklerini imâ ettiği için terk edilmesi gerektiği düşünülebilir. Pierre Bourdieu'nün iki kavramı söz konusu sorunun anlamlandırılması bakımından yeni bir içeriğe sahiptir: *Habitus* ve *doksa...*

Yeni Bir Kurumsal Arayış: Habitus ve Doksa

Terry Eagleton, Marksizmin Ortodoks formülasyonları da dahil olmak üzere, ideolojileri, bilinçli, iyi eklemlenmiş inanç dizgeleri olarak kavrayan tüm rasyonalist perspektifin yetersiz olduğunu iddia eder. Çünkü rasyonel bilinç felsefesi, ideoloji sorunsalının duygulanımsal, bilinçdışı, mitik ve sembolik boyutlarını göz ardı etmektedir; özellikle de öznenin sistemle olan aktif, görünüşte kendiliğinden ilişkilerinin nasıl oluştuğunu

ve gündelik pratiklerin kendisine görünmez rengini ne şekilde kattığını fark edemez (1996:305). Uzun yıllar, ideolojinin yaşantıya dayalı temelini ve bunu yürüten etkin toplumsal failleri vurgulayan çalışmalara kapalı olan "ideoloji kritiği literatürü"nün farklı kesitlerinde ihmal edilen bu söz konusu özellikler, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün ideoloji eleştirisinde su yüzüne çıkar.

Bourdieu erken çalışmalarından itibaren, ideolojinin gündelik yaşamın pratiklerine nüfuz etme mekanizmalarını çözümler. Bu konu üzerinde özellikle odaklandığı *Outline of a Theory of Practice* [*Bir Pratik Kuramı Taslağı*] adlı yapıtının merkezî kavramı "habitus"tur. Bu kavramsal çerçeve içinde, toplumsal faillere bir dizi kalıcı eğilimin nasıl, ne şekilde ve nasıl bir sosyal mekânda aşılandığı Bourdieu'nün temel sorunudur. Çünkü bu anlayışa göre insan etkinlikleri, salt bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bu inşa edilmiş kalıcı eğilimler aracılığıyla bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Dolayısıyla alışkanlığa dayalı edimlerimizin "spontaneliği" içinde, derinlerde kök salmış gizil bazı kural ve değerleri yeniden üretiriz (Eagleton, 1996: 220). Yani "habitus" bir kişinin "içselleştirdiği" bir düşünceler sistemi olmaktan çok, kişinin toplumsallaşma sürecinde kazandığı ve "vücut verdiği" bir dizi kimlikten oluşur (Leledakis, 2000: 112). En kısa tanımıyla somutlaşma yoluyla bireyleşen kolektiflik anlamındaki "habitus", Searle'ün "eylem hâlindeki niyet"ine ya da Chomsky'nin "derin yapı"sına yakın bir terim olup, tarihsel olarak kurulmuş, kurumsal olarak kök salmış, bundan ötürü de toplumsal bazda üretici bir matristir (Wacquant, 2003: 27):

> "Habitus, toplumsal eyleyicilerin, tam anlamıyla akılcı olmadan, yani davranışlarını sahip oldukları araçların verimliliğini azamiye çıkartacak şekilde düzenlemeden ya da daha basiti, hesap yapmadan, hedeflerini açıkça ortaya koymadan ve bunlara ulaşmak için sahip oldukları araçları açıkça birleştirmeden, kısacası, plânlar, tasarılar yapmadan, mâkul olduklarını, deli olmadıklarını,...çılgınlıklar yapmadıklarını açıklamak için varsaymak gereken şeydir: Toplumsal eyleyiciler, bizim kendiliğinden inanmaya eğilim göstereceğimizden daha az tuhaf ya da ölçüsüzdürler ve bunun nedeni, tam da kendilerine sunulan nesnel şansları uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda içselleştirmeleri ve şimdiki zamanın yüzeyinde, kendini 'yapılacak' ya da 'söylenecek' diye kayıtsızca dayatan...şeyleri sezdiren pratik öngörülerle, kendilerine uyan ve ('bize göre değil'in karşıtı olarak) kendilerinin de uyduğu geleceği görebilmeleridir. Öznel beklentilerin ve nesnel şansların diyalektiği, toplumsal dünyanın her yerinde işbaşındadır ve çoğu zaman, birincilerin

ikincilere göre ayarlanmasını sağlama eğilimi gösterir" (Bourdieu & Wacquant, 2003: 121).

Asıl olarak ideoloji terimi Bourdieucü projenin hiçbir biçimde merkezî motifi olmamıştır; ancak her şeye rağmen "habitus"un ideoloji terimiyle bağlantılı olmasının temel bir sebebi vardır: Açık-uçlu bir sistem olan "habitus"un toplumsal eyleyicilere, kendi toplumsal konumlarının nesnel arzularıyla bağdaşabilir biçimde özlem ve eylemler kazandırmaya yönelimli oluşudur. Bu bağlamda herhangi bir sistem meşruluğunu, öznel arzularla nesnel yapıların diyalektiği vasıtasıyla doğallaştırmaya çalışır; bunlardan her birini yekdiğerine göre tanımlar ki sonuçta "ideal durum" toplumsal eyleyicinin bilinci ona sebep olan nesnel yapıyla aynı sınırları paylaştığı duruma dönüşür. Bourdieu'ye göre, meşruluğun kabulü, keyfîliğin yanlış kavranılmasıdır (Eagleton, 1996: 221). Öte yandan her ne kadar sosyal teoriyle haşır neşir olan pek çok kimse, Bourdieu'nün, Marksist ideoloji teorisine eşit bir "kuramsal öneri" getirdiği olasılığı üzerinde dursa da o, aslında hiçbir temel yapıtında Marksist teoriyle sistematik bir biçimde ilgilenmemiştir. Özelde daha çok "söylemsel üretimin toplumsal koşulları" üzerine odaklanmış *Dil ve Simgesel İktidar* adlı çalışması da dahil olmak üzere, Bourdieu'nün ana sorunu, Marksist teorinin dili içerisinden "bilinçlilik" ve "ideoloji" konularının eleştirisi olmuştur. Bourdieu şunları ileri sürer:

> "Toplumsal dünya bilinçlilikle işlemez; uygulamalar, mekanizmalar ve benzerleri aracılığıyla işler. 'Doksa'yı kullanarak birçok şeyi bilmeksizin kabul ederiz ve ideoloji denilen de budur. Bence, çalışmamızın konusu bir değişim felsefesi olmalı. Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden, aracıların bilinçli olarak şeyleri hedeflemediği ya da yanlış tasarımın kılavuzluğuna giren aracıların olmadığı farklı bir felsefeye geçmeliyiz" (1992: 113).

Bu bağlamda Marksistlerin temel yanılgısı direniş potansiyeline, bilinç potansiyelinden daha fazla değer yüklemiş olmasıdır. Bu tarz bir "idealizm"i toplumsal evrenin bütünsel analizi açısından sorunlu gören Bourdieu için "zihinsel yapılar" hiçbir biçimde bilinçlilik yapıları değildir. Bourdieu'nün eserleri göstermektedir ki, asıl sorun işçilerin, yönetici sınıfın ideolojisi ile çatışması değildir. Temel kavga, statükonun alternatifinin olmadığı yerde, haksızlıklara karşı çıkabilmektir. Bu durumun değişimini engelleyen ise *"güçsüzlük duygusu"*dur. Bourdieu'ye göre, Mark-

sist bakış açısının eleştirisinden soruna yaklaşıldığında tarihsel maddeciliği Kartezyen tarzda karakterize etmek, kuram ve pratik arasında, eylem ve bilinçlilik arasında varolabilecek etkileşimi zedeler (Wolfreys, 2000). Dolayısıyla soruna yalnızca bu hat üzerinden yaklaşmak analiz esnasında bilinçdışı mekanizmaların nasıl işlediğini ihmal etmek anlamına gelir:

> "Bilinçlilik, yanlış bilinçlilik, bilinçsizlik vb. açıdan düşündüğün sürece, çoğu zaman beden aracılığıyla aktarılan temel ideolojik izlenimleri yakalayamayacağını söyleyebilirim. Egemenliğin temel mekanizması, bedenin bilinçdışı yönetilmesi aracılığıyla işler. Sözgelimi, ilkel denilen bir toplumda ergil egemenliğin süreçleri...Bunlar bizim toplumumuzdakilerle aynı, ama çok daha görünür nitelikte. İlkinde, tahakküm altındaki kişiler, yani kadınlar, hükmedilmeyi bedensel eğitim aracılığıyla ediniyor. Biraz daha ayrıntıya girebilirim -örneğin, kızlar belirli tarzda yürümeyi, ayaklarını belli bir tarzda hareket ettirmeyi, göğüslerini gizlemeyi öğreniyorlar. Konuşmayı öğrendiklerinde, 'biliyorum' demiyorlar, 'bilmiyorum' diyorlar. Örneğin, bir kadına yol sorarsanız, 'bilmiyorum' diyecektir. Bizim de buna eşdeğer süreçlerimiz var, ama çok daha incelikli bir tarzda işliyor- dil aracılığıyla, beden aracılığıyla, bilinçlilik düzeyinin altındaki şeylere karşı tutumlar aracılığıyla" (1992: 114).

Bourdieu'nün "doksa" olarak nitelediği kavrama gelince; "doksa" Yunanca "kanı", "kanaat" ve "görüş" anlamlarına gelir. Husserl'in fenomenolojisinde ise, yönelimsel davranışlarda devreye giren ve yönelimi dönüştüren "inanç faktörü" anlamını içerir. Bourdieu'nün terime yüklediği anlamsa kısaca şudur: Kolektif duyuyla ilgili, bireylerin eylerken farkında olmadığı, üzerine kafa yormadığı, kendi pratiklerinin mantığına işlemiş inançlar seti. İktidarın mevcut olanın dışında hiçbir sosyal düzenlemenin düşleyemeyeceği biçimde, tamamıyla doğallaştırıldığı ve sorgulanamaz olduğu türden istikrarlı geleneğe bağlı sosyal sistemlere özgü "doksa kuramı", bir bakıma özne ile nesnenin neredeyse özdeş kılındığına işaret eder. Bundan ötürü "doksa"ya meydan okuma, heterodoksinin doğuşuna sebep olur. Ancak mevcut düzen, bu karşı çıkışa yeni bir ortodoksi üretimi ile karşılık verir (Eagleton, 1996: 221). Bu bağlamda gündelik yaşam koşullarına bir boyun eğiş olarak "doksa"nın fenomenolojik analizine sosyolojik bir boyut kazandıran Bourdieu, bu kavramı, bazı toplumsal konumlarda, örneğin ezilenlerde gerçekleştiğinde dünyayı olduğu gibi onaylamanın en uç tarzını (mutlak bir konformizm tarzı) temsil ettiğini keşfetmek için işletir. İnsan mevcut koşullarda toplumsallaştığından, onu bu noktada varoluş koşullarını doğal bulmaya

sürükleyen bu "alt-siyasal doksacı kesinlik ilişkisi"dir ve bu da sisteme entegre olmanın en kusursuz biçimidir:

> "Entelektüeller ile işçiler arasındaki anlaşmazlıkların birçoğu böyle açıklanır: İşçiler, dışarıdan biri için hoşgörülemez görülen baskı ve sömürü koşullarını kabul edilebilir, hattâ 'doğal' bulabilirler; bu durum, bu koşullara başkaldırma olasılığını ve pratik direniş biçimlerini hiçbir şekilde dışlamaz. Ama, "doksa"nın bu siyasal içermeleri, en iyi şekilde kadınlar üzerinde uygulanan simgesel şiddette görülür. Özellikle, kadınları gerçekte (kamusal/eril versus özel/dişil ikiliklerine göre) dışlandıkları -özellikle resmî siyaset alanında- kamusal etkinliklerden ve törenlerden kendilerini dışlamaya yönelten, toplumsal olarak oluşturulmuş bir tür agorafobi aklıma geliyor. Ya da bedenlerinin en derinine kayıtlı dışlanmışlığı kabullenmeyi aşmak için gerekli çaba ölçüsünde aşırı bir gerilim yaşayarak bu durumlarla yüzleşmelerine neden olan şey" (Bourdieu & Wacquant, 2003: 121).

Örneğin tahakküm altındakilerin tahakkümün çatışkısından kaçamayacağı üzerine verilecek bir örnekle sorun daha da derinleştirilebilir: Günümüzde okul kurumuna gösteri yaparak ya da suç işleyerek karşı gelmek, oradan dışlanıp "tahakküm altındaki olma" koşuluna hapsolmak anlamına gelirken, okul sistemini benimseyerek içerilmeyi onaylamaksa, kurum tarafından "el konulmak" anlamına gelebilir (Bourdieu & Wacquant, 2003:65). Dolayısıyla Žižek'in deyişiyle "ideolojinin içinden çıkmanın, ona köle olma biçiminin tâ kendisi oluşu"nu (2002: 51) ön kabul olarak görürsek, "doksa"yı toplumsalın bilinçdışı boyutuna yönelmesi dolayımında ideolojik mikro-yapıların daha yetkin bir analizine yönelen sosyolojik bir kategori olarak iş görmenin bir aracı olarak kabul edebiliriz.

Bir toplumsal grubun ya da eyleyicinin ideolojik pozisyonunun sadece sınıf konumundan okunamayacağı, bunun için anlam ve simgeler üzerindeki mücadelenin nasıl yürütüldüğünün hesaba katılmasının zorunlu olduğu gerçeği ve ideolojinin salt mücadelelerin basit bir yansıması olamayacağı fikri "ideoloji" eksenli tartışmalara *görece bir özerklik* kazandırdı. Dolayısıyla Pierre Bourdieu için bugüne dek toplumsal mücadelelerin bağımlı değişkeni olarak yanlış telâkki edilen ideoloji kavramı, toplumsal eyleyicilerin kendi pratiklerine atfettikleri temsillerden kopuşu göstermeye dönük bir işaret olarak görülüyordu. Çünkü ideolojiler üzerine konuşmak her şeyden önce temsilin alanına yerleşmekti. Put-kırıcı bir şiddete sahip bu kavramın bize unutturduğu önemli bir gerçek vardı: Nesneleştirebilmek için kopmamız gereken tahakküm, ancak tahakküm olarak

tanınmaması sayesinde inşa edilmektedir. İşte bu noktada örneğin "simgesel şiddet" kavramı bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığı ile uygulanan bir şiddet formudur. Bu bağlamda ideoloji, sembolik etkililiğini tanınmamasına borçludur (Bourdieu & Wacquant, 2004: 257). Burada ideoloji nosyonunun kendi eyleyicilerinin bilinci veya niyetiyle ilişkisi açısından özerkleştiği ortadadır; ideolojinin aktörleri toplumsal formlar hakkındaki kendi perspektiflerinin bilincinde olsalar da bunu mümkün kılan semantik koşulların (norm-kategori-kodifikasyon) bilincinde değillerdir (Stuart Hall, 1999:99).

Bourdieu'ye göre, dünyayı açıklama isteğimizin temelinde bir birlik ve tutarlılık kazanma arzumuz yatar. Toplumsal süreçler soyut ve karmaşıktır ve gündelik hayat zannedildiğinin aksine medyatik manipülasyonlarla yönetilmez, ayrıca gündelik eylem yapısı yalnızca bilinçli niyetlerle açıklanamaz. Farklılaşan ve birbirinden görece özerkleşen alanlardan oluşan toplum, yine farklılaşan sermaye yapılarınca yönlendirilir. Potansiyel ve seferber sınıfların farklılaşması ürettikleri sermaye biçiminin türüne göre oluşur. Bu sınıfların toplumun değişik kesimleriyle ürettikleri ittifaklar, çıkar kavramının rehberliğinde açıklanabilir. Sosyal hayat, çıkarların antropolojisi, sembolik ölüme karşı mücadelenin antropolojisi, bilgi ve özgürlük antropolojisinin araçlarıyla açıklanabilir. Bourdieu'de olmuş bitmiş bir yapı fikri yoktur. Yapının belirleyiciliği ile aktörün niyeti bir inşa dinamiği oluşturur. Bu dinamik alanların mantığı içinde örgütlenir ve yapılaşır. Aktör ve yapı görece özerk alanlar içinde karşılaşırlar, analiz noktası birey veya yapı değil farklı bilişsel yapıları ve kurucu eğilimleri içinde barındıran alanlardır (Bourdieu, 1990: 131; Mukherji, 2000: 33). Sonuç olarak bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Bourdieu'nün çalışmaları, Marksist teorinin evrensel kavramlarını "gündelik hayat" olarak ideolojinin ampirik bir tarzda detaylı izahlarıyla tamamlayan, ideolojik "mikro-yapılar" olarak adlandırılabilecek olan şeye oldukça özgün bir katkıyı temsil eder (Eagleton, 1996: 223).

İdeoloji Kavramının Aşınması

Bourdieu, ideoloji teriminin yaygın kullanımlarından birine, yani bilim adamlarıyla sıradan insanlar arasında keskin bir ayrıma yol açan Althusserci "ideoloji" teorisine de önemli bir eleştiri getirir. Bilindiği üzere, altmışlı yılların kapitalizm tartışmaları atmosferinde, altyapı/üstyapı modeline ilişkin üstyapıya yoğunlaşarak kültür, ideoloji, hegemonya vb. kavramlara ayrıcalıklı bir önem atfeden Batı solu, XIX. yüzyıl Marksizminin yönelimlerinden ayrı düşerek, epistemik temeller

açısından modernist anlayışı aşındıran, yeni ama bir o kadar da farklılaşan yeni bir paradigma düzlemi oluşturdular. Bu teorik farklılaşmanın ardında, Marksizm'in toplumsal/siyasal bir bütünlüğü simgeleme gücünün olmadığı şeklindeki çoğunlukla liberal düşünürlerin eserlerine giden bir eleştiridir. Diğer tarafta ise "yapısalcı bir Marksizm"i temellendiren Louis Althusser ve Althusseryan düşünürler vardı. Sol gelenek içinde polemiklerin yeniden canlandığı bu süreçle beraber, Althusser ve kuramı 68'lerin radikalizmine aşılanan Maoculuktan post-Marksizmin değişik veçhelerine uzanan geniş çerçevede sağa yönelen bir rota çizdiyse de E. P. Thompson'un ironik ifadesiyle "yeni Marksist idealizminin Aristo'su"nun (Althusser) nasıl bir epistemik uzamın göbeğinde piyasaya çıktığı ve solun hangi ölçülerde bunu içselleştirdiğini görmek Batı solu açısından öğretici olmuştu. Althusser ilk adımda (*For Marx*'ta) ideolojiyi, bilimin karşısına yerleştirilen düşünce bütünlüğü olarak resmeder. İkinci adımda ise (*Lenin and Philosophy*) ideoloji, bir toplumsal çağırma (interpollation) sürecidir. Böylece onun teorisi "egemen yapı" ile üretim biçiminin egemenliği kavramlarının arasına konumlanır.

Althusser "ideoloji" kavrayışında, Ortodoks bir güzergâh seçme noktasında oldukça çetrefilli bir problemle karşı karşıya kalmıştı: Ekonomik indirgemecilikten kaçınmak, ama öte yandan ideolojinin rolünü ekonomik temelli-üstyapısal bir paradigmanın içinden açıklamak girişimi. Bu çetin zorluğu aşmak adına Althusser ilk olarak, alt ve üst yapı meselesine "yeniden üretim" açısından yaklaştı. İdeoloji argümanını ise, üretim ilişkilerinin ve işgücünün kendi yetileri ve mevcut kurallara boyun eğmeleri noktasında "yeniden üretimleri" hakkında bir sorunun üzerinden hareketle kurdu. Varılan sonuç bunların devlet iktidarının yanı sıra, esas itibariyle ideoloji vasıtasıyla yeniden üretildikleriydi. İdeoloji, üretim koşullarını yeniden üreterek çalışır, bunu da bireyleri sorgulayıp onların sisteme tâbi özneler olduğunu varsayarak başarırdı. Bireyler boyun eğişlerini özgürce seçtiklerini zannettiklerinden de epistemolojik düzlemde ideoloji doğru bilgi üretemez. O yüzden bilim ideolojiden daima ayrıdır ve ideolojiyi her yönüyle eleştirmeye muktedirdir. Althusser'in bu konudaki görüşü, Marks'ın mirasıyla bütünleşirken, bilim ve Marksizm arasında özdeşlik kurmakta fakat teorinin araçları ile sosyal yaşamın tanımlanmasının özne-nesne dikotomisinden bağımsız bir prosedürünü sunmamaktaydı. Bu noktada Bourdieu'ye göre Althusserci ideoloji terimi bir simgesel şiddet tarzına dönüşmeye teşnedir:

> "Althusser ve ondan etkilenenler, kavramın çok şiddetli bir simgesel kullanımına başvurdular. Onu bir çeşit dinsel kavram olarak kullandılar.

> Kuramcı, 'sen bir ideologsun' diyebiliyordu. Örneğin, Althusser, 'sözüm ona toplumsal bilimler' diyerek gönderme yapabiliyordu. Bu, gerçek bilgi, -bilimin sahibi- ile yanlış bilinç arasında bir tür görünmez ayrımı görünür kılma tarzıydı. Bu bence, çok aristokratçadır -aslına bakılırsa, 'ideoloji' sözcüğünden hoşlanmamamın nedenlerinden biri, Althusser'in aristokratça düşünüşüdür" (agy).

İdeolojiyi, bireysel özneler tarafından üretilmiş bilinç biçimi olarak algılayan her tezi mahkûm eden Althusser'e göre, bu çarpık algılayışın temelinde öznenin rolünü yanlış tanımlayan ve bilimin özerkliğine saldıran idealist ve historisist bir zihin yatmaktadır. Sonuçta Althusser, bilimi ideolojinin karşısında sağlam temellendirememekle ve ideolojiyi, özneyi sonsuza dek "toplumsal aptal statüsü"ne mahkûm eden tarih-üstü belirsiz bir yapıya indirgemekle eleştirilebilir (Sholle, 1999: 278).

SONUÇ

Gerek Marksizmin gerek diğer modern ideolojilerin sosyal gerçekliği iki temel indirgemecilikten hareketle ele alması, büyük umutlarla ortaya atılan *"ideoloji"* ve *"modern"* kavramlarının içeriksizleşmesi sürecini de anlatır. Marx'ta örneğini bulan ve tarihin bilimi olarak kendini gösteren sosyal yaşamın öncelikle ekonomizme ve sonra siyasal kavramlara indirgenmesi, modern sosyal bilimlerin arayışlarını şekillendirdi. Ekonomik ve siyasal alanın belirleyiciliğinin ötesinde, bütün sosyal gerçekliğin bu alana hasredilerek açıklanma girişimi, sosyal bilimlerin genel bir karakteri hâlini aldı. XX. yüzyılda büsbütün bir siyasal indirgemeciliğe denk düşen modeller ise bireyi ve toplumu pratik uyarlamaları çerçevesinde denk düştüğü siyasî kategoriler aracılığıyla anlamlandırmaya ve tanımlamaya çalıştı. Sosyal bilimler içinde, bireyin ve toplumun tarihsel ve ekonomik belirleyicilerinin ötesinde bir anlam kalıbı içinde değerlendirilemiyor oluşu, epistemoloji ve metodoloji prosedürlerini yeni baştan düşünmenin gerekliliğini de anlatmaktadır. Bourdieu'nün "alan" fikrini öne çıkarma çabası öznelcilik-nesnelcilik dikotomisini aşmaya yönelmiş özgün bir arayış olarak belirmektedir. Sosyal bilim düşüncesinin ve felsefenin "son"cu çerçevelere sık sık başvurmak zorunda kaldığı gerçeği, bahsedilen krizin derinliği ile ilişkilidir.

KAYNAKÇA

BALİBAR, Etienne (2000); *Marx'ın Felsefesi*, Çev. Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları.

BERMAN, Marshall, (1993), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ü. Altuğ, B. Peker, İstanbul, İletişim Yayınları.

BOURDİEU, Pierre (1990), *In Other Words,* Cambridge, Polity Press.

BOURDİEU, Pierre & Terry Eagleton (1992); *"Doxa and Common Life"*, *New Left Review,* NLR I/191.

BOURDİEU, Pierre & Loic Wacquant (2004); *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları.

CORNELİUS, Castoriadis (1997), *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram*, Çev: Hülya Tufan, Cilt 1, İstanbul, İletişim Yayınları.

DERRİDA, Jacques (1969), "The Ends of Men", *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 30, No. 1, pp. 31-57.

DERRİDA, Jacques (2001), *Marx'ın Hayaletleri,* Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

EAGLETON, Terry (1985); *Eleştiri ve İdeoloji,* Çev. Esen Tarım ve Serhat Öztoptaş, İstanbul, İletişim İstanbul.

EAGLETON, Terry (1996); *İdeoloji,* Çev. Mutallip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

FAY, Brian (2001); *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi,* Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

HALL, Stuart (1999); *"İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü"*, *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Yayınları.

JAMESON, Fredric (2002); *A Singular Modernity: Essay On The Ontology of the Present,* Verso (Türkçesi: *Biricik Modernite: Şimdinin Ontolojisi Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Sami Oğuz, Ankara, 2004: Epos Yay.)

KANAT, Celal (1997); *Meta-İdeoloji,* İstanbul, Küyerel Yayınları.

LELEDAKİS, Kanakis (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

LİCTHEİM, George (1965), "The Consept of Ideology", *History and Theory,* Vol. 4, No. 2, pp. 164-195.

MARDİN, Şerif (1982), *İdeoloji,* Ankara, 2. Baskı, Ankara, Turhan Yayınları.

MARDİN, Şerif (1993), *Din ve İdeoloji,* 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.

MUKHERJİ, P. Nath (ed.),(2000), "Introduction: Methodology in Social Research: Dilemmas and Perspectives", *Methodology In Social Research* içinde, New Delhi/Thousand Oaks/ London, Sage Publications.

SHOLLE, David J. (1999), *"Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar/Bilgiye"*, *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Yayınları.

WOLFREYS, Jim (2000), *"In Perspective: Pierre Bourdieu"*, *International Socialism Journal,* Issue 87.

ŽIŽEK, Slavoj (2002), *Kırılgan Temas*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.

İndirgemeci Bir Eleştiriye Reddiye *

> "Bourdieu sosyolojisi, Parsonscı tarzda tutarlı bir sistem geliştirme girişimi değildir; büyük ölçüde tutarlı ancak kademeli olarak gelişen kavramsal bir çerçeve kadar, süregelen motifler ve tekrarlanan analitik stratejilere sahiptir. Bourdieu sosyolojisi kapalı değildir ve kapanmayı gerektirmez. Bourdieu'nün teorisi, en temel düzeyde bilginin yaratılmasını -ve böylece çıkarın biçimlendirdiği bir alana bağlılığı- talep eder. Bu bağlılık, Bourdieu'nün gözlerinde devlete ve onun işlemsel kategorilerine bile itiraz şansına sahip çok ciddi bir sosyal bilim oyunuyla başlar. Bu anlamda, gerçekte, yeniden-üretimi ve alanların toplumsal kapanımını açıklayan bir teori, toplumsal hayatta daha fazla açıklık için mücadelede olası bir silahtır."
>
> **Craig Calhoun**

Frédéric Vandenberghe, Bourdieu sosyolojisinin *epistemolojik yapısın*ı soruşturduğu makalesinde[1] Bourdieu'nün sosyoloji çalışmalarını çözümleyecek araştırmacılara ciddi bir uyarıda bulunur: Çözümleme esnasında "başka yöne takılıp kalmamak" ya da başka bir deyişle Bourdieu'yü sözgelimi Giddens'ın gözlükleriyle okumamak veya onun çalışmasını Habermas'la cilveleşme olarak görmemek. Ümit Aydoğmuş'un Birikim'in 199. sayısında yazdığı "Bourdieu'nün Düşüncesine Giriş" başlıklı kitap eleştirisinin[2], Fransız sosyologun düşüncesine temel bir girizgâh olarak gördüğü *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* adlı kitabı, postmodern bir zaviyeden okumuş/yorumlamış olmasının bütün zaaflarını taşıdığı, sosyolojik geleneğin gündemine biraz vakıf olanlarca hemen görülebilir. Vandenberghe'in haklı uyarısına riayet edersek, Aydoğmuş "başka yöne", daha doğrusu sosyolojik paradigmanın kurucu ilkelerinin, uçsuz bucaksız bilgi sosyolojisi ve rasyonalite tartışmalarının atlanıp dışlandığı sıradan bir postmodern *gündeme* takılıp kalmış, konuya buradan yaklaştığı için de (yazarın sık sık zikrettiği üzere) *son kertede* indirgemeci bir yaklaşım sergilemiş.

---

* Güney Çeğin, **İndirgemeci Bir Eleştiriye Reddiye** (2006), Birikim Dergisi, Sayı: 201.

[1] Frédéric Vandenberghe, "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", Sociological Theory, cilt. 17, no-1, 1999.

[2] Ümit Aydoğmuş, "Bourdieu'nün Düşüncesine Giriş", *Birikim* 199 (2005).

Lafı evirip çevirmeden meramımıza geçersek, yazarın Bourdieu sosyolojisine ilişkin yaptığı ilk eleştiri, habitus kuramının bilişselci-davranışçı olmasının kuramın çözümleme nesnelerindeki eksikliğine işaret ediyor. Bu *sözde* noksanlık, Bourdieu sosyolojisinin temel ilgi alanından arzu, fantezi ve tahayyül gibi içiçelikleri olan toplumsal öznellikleri dışlamasına neden olmuş (s.127):

> "Bourdieu'ye yöneltilebilecek en başlıca eleştiri Bourdieu'nün habitus teorisinin bilişselci-davranışçı bir kavramsallaştırma olması ve yorum gücünün söz konusu teorik mülahazayla sınırlı olmasıdır. Bu açıdan sosyolojisinin nüfuz alanı, arzu, fantezi ve tahayyül gibi içiçelikleri olan toplumsal *öznellikleri* kavramaktan uzaktır."

Dikkat edilecek olursa bugün post-modernizm (kısmen de post-marksizm) yandaşları arasında sıklıkla karşılaşmaya alıştığımız bu tepki/refleks, Aydoğmuş'un eleştirisinde de boy vermiş. Çetrefilli metinlerle hemhal olmayı seven entelektüellerin ilgisine mazhar olan *kuramda postmodernizm tartışması*nın dar bir platformda ve *fantezi* düzeyinde kalmaktan çıkıp, önemli ölçüde *popüler-kültür* alanlarına sızarak ve halkın doğrudan temas ettiği kültürel pratik ve ürünlerin perspektiflerini üst-belirleyerek "vulgerleşme"ye başlaması, bu kurgunun fikri zeminde tahribat yaratıcı etkisinin giderek artmasına neden oluyor. Bu bağlamda burada üzerinde durulması gereken temel husus, zımni rölâtivist bilgikuramsal ön-varsayımların felsefenin mi, sosyolojinin mi gündemi/sorunu olduğunun tespitidir. Elbette ki, felsefede her türlü soruşturmanın önü sonuna kadar açıktır. Fakat *bilimler* adı verilen alanlarda nihilist ve anarşist varsayımlar veya edebi muhayyilenin varsayımları, belki sosyal-tarihsel bir çözümlemenin konusu olabilir. Fakat bilimlerin bu gündemden yola çıkarak kendini temellendirmesi veya bunlara sahip çıkıp felsefe yahut edebiyattaki alanların mantığıyla paralel davranması sadece kısa süreli entelektüel tatminler sağlayabilir. Bu açıdan bilimin ve burada sosyolojinin postmodernist rölativizmden kalkılarak, üstelik de her tartışmanın bu bilim geleneği içinde göndermede bulunduğu gerçeği atlanarak tartışılması, günümüzün moda yaklaşımlarıyla uyumlu olsa da ciddi bir bilimsel meşgalenin içinde yer bulabilmesi zor olduğu kadar gereksizdir. Burada pozitivizmi yeniden davetten bahsetmiyoruz. Realist bilimin zorunlu ciddiyetidir sorun. O halde ilk olarak bu temelsiz eleştiriye odaklanalım.

1. Peki Habitus Teorisi, Gerçekten Salt Bilişsel ve Davranışçı Mıdır?

Boetius ve Thomas Aquinas'ın *habitus* olarak çevirdiği kadim Aristotelesçi *heksis* kavramının Fransız etnograf-felsefecinin özelinde ne türden bir anlambilimsel muhtevaya kavuştuğuna fazla girmeden, Bourdieucü habitus kuramına tatmin edici bir açılım getirmekle başlayalım işe. Çoğu eleştirmene göre Bourdieu sosyolojisinin teorik sentezinin kavramsal odağı olan habitus, belirli türde zeminler ve koşullardaki toplumsal deneyimlerinin bir sonucu olarak faillerin (*agents*) bilincinde taşıdığı (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) *uzun ömürlü yatkınlıklar setini* anlatır. Belirli sosyal ortamlar ve koşullardaki tecrübelerimiz, bizim dünyaya ve bu koşullarda edindiğimiz bilgi ve kaynaklara yaklaşımımızı ve bunlara dönük stratejilerimizi etkiler. Habitus, failin pratiklerinin daha genel değişkenlerini oluştursa da insanlar aynı zamanda yaratıcı varlıklar olarak anlaşılmalıdır. Özel durumlarda, insanlar, gündelik hayatın daimî bir özelliği olan beklenmedik durumlarla başa çıkabilmek için (habitusla ilgili) temel kaynaklar "bulmak" zorundadırlar. Habitus insanların etkinliği mümkün kılmak için kullandıkları kaynakları temsil eder, ancak aynı zamanda eylem potansiyelini de sınırlar. Bu yüzden, bireylerin yaratıcılıklarının onların yapısal kaynaklarına yeniden dâhil olduğu temel mekanizmadır habitus.

Bourdieu'ye göre failler "sürekli, aktarılabilir yatkınlıklar sistemi"[3] olarak tanımlanabilecek bir habitus aracılığıyla "le sens du jeu" adı verilen *rahat bir yer duygusu* içindedirler. Craig Caulhon'un habitusun anlamı üzerine yaptığı açıklamaya değinirsek, habitus "*yapılaşmış doğaçlamayı mümkün kılan somutlaşmış duyarlılık*"tır.[4] Tıpkı cazcıların kurallara bağlı kalmaksızın birlikte çalarken geliştirdikleri duygu ve bütünlüğü andıran habitus hareketler, yüz ifadeleri, duruş, vb.nde tecessüm eder. Dilsel edimlere indirgenemeyen ya da matematiksel olarak ifade edilemeyen habitus kavramı, özne/nesne ikiliklerini ortadan kaldırarak, sosyal gerçekliğin pratik toplumsal ilişkiler çerçevesinde anlaşılmasını sağlar. Bu etrafta habitus, faillere belirli durumlarda nasıl davranacakları konusunda güçlü pragmatik, sözel olmayan bir sosyal yetkinlik duygusu kazandırır. Bourdieu bu noktada açıkça, (i) etkinliğin dışsal bağlamı, (ii) dolaysız durumsal koşullar ve (iii) onlar arasında bir kanal olarak habitus ayrımı yapar.

---

[3] Pierrre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York, Cambridge University Pres, 1977), s. 72.

[4] Craig Caulhon, *Critical Social Theory*, s. 304.

Toplumsal fenomenolojiden, Heidegger, Wittgeinstein ve Goffman'dan, insanların gündelik hayatın girift mantığına *pratik hâkimiyet*lerini öğrenen Bourdieu, bu pratik hâkimiyetin bilinçli müdahale veya teorik bilgiye indirgenmemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Ne de insanların pratik anlayışları *bilinçdışı alanla* karıştırılmalıdır. Bunun için de iki yüz yıllık söz ve eylem yapılarını açıklamaya hasredilmiş felsefi-bilimsel bir literatürün birikimlerinden çıkarsanan ve birbirlerine sürekli göndermelerle gelişen bu geleneğinin açık diyalogundan haberdar olarak düşünebilmeliyiz.

İnsanlar, sözel olarak ifade etmeden de gündelik pratikleri içinde nasıl konumlanacaklarını bilirler. Zira onların pratik hâkimiyeti, üzerinde düşünmeden sorgusuz kabullenmeyi anlatan *doxa*'ya veya "*doxa* deneyimi"ne dayanır. Bourdieu'nün pratik anlayış ve *doxa* düşüncesi büyük ilgi gören ve yaygın biçimde yanlış kullanılan *habitus* kavramında doruğuna çıkar. Bu yüzden *habitus* bir "oyun duygusu" veya (insanların sonsuz sayıda durumlarla başa çıkmak için sonsuz sayıda strateji geliştirmelerini sağlayan) bir "pratik anlayış"(lar) dizisi tedarik eder. Daha açık bir ifadeyle bireyler, kendi *habitus*larının düşüncesiz âletleri veya araçları değillerdir. O, pratiği belirleyen bir katı kurallar topluluğundan ziyade, bireylerin stratejiler geliştirmelerini, yeni durumlara ayak uydurmalarını ve yeni pratikler geliştirmelerini mümkün kılan gevşek bir kılavuzlar topluluğudur.

Bu bağlamda habitus kuramı, özne/bilinç felsefesine düşmeden yapısalcı perspektiften kopuş, böylece toplumsal gerçekliğin inşalarının pratik bir işlemcisi olarak faili, kendi hakikati içinde, bilinç felsefesi içinde kaybolmaktan kurtarma niyetiyle tasarlanmıştır. Birazdan göstereceğimiz üzere, alan (*champ*) kavramı da onun tamamlayıcısıdır. Bourdieu'ye göre kültürel konularda içkin (veya 'totolojik') bir anlam yorumu sunan formel çözümleme (sözgelimi, semiyotik, arkeoloji, gramatoloji, post-modernizm) *ve* anlamı doğrudan toplum biçimleriyle ilişkilendiren bir dışsal okuma sunan indirgemeci çözümleme (örneğin, Marksizm) arasındaki karşıtlık, dış etkiler veya kısıtlamaların (örneğin, ekonomik ve siyasal faktörlerin) üreticinin toplumsal konumları *ile* onun bu konumlar alanının yapısı ve işleyişi içinde ifade edilen ve ilkesi bu yapı ve işleyiş içinde yatan tutumları arasında yer alan özel kültürel alanın (edebiyat, sanat, bilim, vb.nin) yapısıyla dolayımlandığı ve "kırılmaya uğradıkları" gösterilerek aşılabilir, *soyutlama semalarında süzülerek değil.*

2. Peki Bourdieu Son Kertede İşlevselci ve Şekilsel Bir Perspektife Mi Sahiptir?

Ümit Aydoğmuş'un ikinci indirgemesi ise ilkiyle bağlantılı, ama yorumun aşırılığı yüzünden daha da vahim bir çıkarıma sebebiyet vermiş. Yazara göre Bourdieu faillerin fiiliyatının alanlar dâhilinde fark yaratma işlevine vurgu yaparken, beğenilerin, nesnelerin, konumların, rollerin, pratiklerinin toplumsal "anlamına" ilişkin tartışmaları es geçiyor(muş). Bu yüzden de

> "...nesneleri işlev dâhilinde tanımlama, nesnenin anlamının önemsizleşmesinden ziyade, çünkü anlam verili olmaktan ziyade bir mücadele alanıdır, belirli bir toplumsal grup tarafından diğer gruplarla ilişki içinde üretilen verili toplumsal anlamının blok halinde alınıp yeterince problem edilmemesine yol açmaktadır. Son kertede işlevselci (functionalist) ve şekilsel (formalist) denilebilecek bu bakış açısı, herhangi bir sosyal üretimin ve pratiğin anlamını böylesi bir eleştirellik sürecinden geçirmemekle, pratiğin anlamının üretiminin -verili, kutsal, evrensel vs. olsun olmasın- belirli grupların tekelinde olduğunu bir kez daha ikrar etmektedir" (s. 128).

Burada Bourdieu'nün işlevselci sosyolojinin değişkenleriyle düşündüğünü söylemek, en hafif anlamıyla bilgi sosyolojisi alanındaki karşıtlıkları sıradan bir tartışmaya indirgemekle beraber Bourdieu'nün araştırma tasarımı sürecinde neden bir toplumsal uzay (*social space*) inşa ettiğini de sorunsallaştırmamaktır. Bourdieu'nün çoğu araştırmasına zerk ettiği bu meşakkatli inşa, toplumsal konumlarla yatkınlıklar, alanlarla habitus arasındaki diyalektiğe ilişkin bilimsel önermelerin üzerinde yükseldiği arka planı oluşturur. Emrah Göker'in güzel bir biçimde ifade ettiği üzere

> "Burada Bourdieu sosyolojisinin *anomie*'nin, rastlantısallıkların veya düzensizliklerin hüküm sürdüğü toplumsallıklardan ziyade bir ihtimaller ve gizilgüçler mekânı olan toplumsal uzayın koordinatlarını düzenleyen ilkelere ve yapısal etkilere odaklandığı söylenebilir. "Alan" bu bakımdan incelenen toplumsal uzayın üstüne bina edilen bir kavram/nesnedir, bu özel "arena" içinde tarihleri eyleyicileri önceleyen toplumsal konumlarla (*positions*) eyleyicilerin bu konumları bilinçli veya bilinç-dışı idrâk edişlerine, bununla ilintili inanç ve pratiklerine tekabül eden konum-almalar (*position-takings*) karşılıklı bir ilişki içindedir."[5]

---

[5] Emrah Göker, "Araştırma Tasarımı Açısından Pierre Bourdieu'nün Sanat Sosyolojisi", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Sosyolojisi*, (Der.: Çeğin, Göker, Arlı, Tatlıcan), İletişim Yayınlarından çıkacak.

Bu meyanda konuyu Aydoğmuş'un yorumuna odaklanarak açarsak, onun eleştirirken göndermede bulunduğu *La Distinctions*'ın en temel tezi, muhtelif toplumsal grupların sergiledikleri estetik duyuların ve onlarla ilişkili hayat tarzlarının kendilerini birbirleriyle karşıtlık içinde tanımladıklarıdır. Her şeyden önce beğeni, ötekinin beğenisini dışlamaktır. Bundan dolayı da kültürel bir pratik, toplumsal anlamını ve toplumsal farklılık ve mesafeyi gösterme kabiliyetini kendine mündemiç özelliklerden değil, bir nesneler ve pratikler sistemi içindeki *konumundan* alır. Böylece örneğin tüketimin toplumsal mantığını ifşa etmek isteyen bir sosyolog -Bourdieucü araştırma zanaatı çerçevesinde- belirli bir pratikle belirli bir sınıfsal kategori (örneğin, golf oynama ve yüksek sosyal statü) arasında doğrudan bir ilişki kurmaya değil, aksine iki ilişkiler seti (hayat tarzları uzayı ve farklı grupların işgal ettikleri toplumsal konumlar uzayı) arasındaki mevcut yapısal tekabüliyetleri ortaya koymaya çalışır. Bourdieu çoğu çalışmasında bu toplumsal konumlar uzayının, dağılımları gelişmiş toplumlardaki temel bölünme ve çatışma çizgilerine temel oluşturan iki karşıtlığı tanımlayan ve *örtüşen iki farklılaşma ilkesi*ne, yani *ekonomik sermaye ve kültürel sermaye*ye göre örgütlendiğini ortaya koyar. Ancak sadece toplumsal konumları, beğenileri ve onların karşılıklı ilişkilerini içeren bir toplumsal konum haritası çizmekle yetinmez. *Gruplar arasında hayat tarzları uzayı içindeki rekabetin sınıf mücadelesinin gizli ancak temel bir boyutu olduğu*nu da gösterir. Zira kendi yaşama sanatını dayatmak, aynı zamanda, temel sermaye dağılımından ziyade bireylerin yatkınlıklarına kök salmış görünen toplumsal uzay ayrımları yaparak, eşitsizliği meşrulaştıran dünya görüşleri ilkelerini dayatmaktır. Sınıfları özellikle ekonomik alana, üretim ilişkileri içindeki konumlarına göre tanımlayan Marksist teoriye karşı, Bourdieu, sınıfların toplumsal uzayda paylaşılan konum içinde ve tüketim alanında gerçekleşen ve paylaşılan yatkınlıklar bağlamında ortaya çıktıklarını öne sürer. Toplumsal sınıflamalar sınıfların temel inşasına girdikleri ölçüde sembolik egemenlik araçlarıdırlar ve onlar sınıflar (ve sınıfsal fraksiyonlar) arasında yaşanan mücadelenin temel bir payandasını oluştururlar.[6]

Hocası Bachelard gibi, özler ve görünüşler ayrımını kullanmayan Bourdieu, Marx'ın "bilim her zaman gizli olanın bilgisine ulaşmayı amaçlar" düşüncesini paylaştığından şu tarz bir bilim anlayışına sahiptir

---

[6] Loïc Wacquant, 'Pierre Bourdieu', *Key Sociological Thinkers*, (ed.) Rob Stones (Macmillan, 1998), s. 225.

ve doğrusu bunu iyi kavramak gerekir: *Bilim, gizli olanı ifşa etmek amacıyla içinde yaşadığımız toplumsal dünyanın* ('yorumlanan gerçekliklerin gizli ilkelerine ulaşmak için' toplumsal uzayın) *'analojik modeller'ini inşa etmelidir.* Olgusal ilişkiler arasındaki yapısal ilişkiler uzayının ideal-tip bir modelinin inşası, farklı toplumsal formları aynı (matematiksel) işlevin birçok farklı gerçekleşiminde olduğu gibi ele almamızı sağlar. Bu perspektifte, "gerçek", Bachelard'ın söylediği ve Bourdieu'nün sıklıkla yinelemekten zevk aldığı gibi "mümkün olanın bir örneği" olarak ortaya çıkar.

3. Peki Bourdieu Neden Dümeni Nesnelciliğe Kırar?

Yine Aydoğmuş yazısında, Bourdieu'nün *son kertede* neden nesnelciliğe kaydığına pek değinmemiş; zira bu "dümen kırma" işlemi net bir biçimde anlaşılmazsa Bourdieu'nün teorik mülahazalarını "sınırlı" ve eksik görmek son derece kolaydır. Durkheim'ın "Toplumsal olguları şeyler olarak alın" ilkesini benimseyen Bourdieu, nesnel yapılar içindeki nesnel toplumsal konumların bireysel, mesleki, sınıfsal, vb. habitusları belirlemesini vurgularken, nesnel yapıların, Durkheim'ın öne sürdüğü gibi, bireylerin karşılıklı eylemleri dışında, onların iradeleri, istek, arzu ve beklentilerinden bağımsız nesnel bir gerçekliğe sahip olmadığını öne sürer. Bourdieu, yapısalcı ve inşacı yaklaşımları bir arada kullansa da analiz sürecinde öncelikli olarak nesnel yapıları (konumlardan oluşan alanlar), etkileşimler ve temsilleri kısıtlayan yapıların dağılımını ortaya koyar. Bu sosyal gerçekliği yapılandıran tarihsel gerçekliğin ne türden belirleyiciler aracılığıyla eylemi belirleyip sınırlandırdığını belirleme amacını taşır. Bunun ardından faillerin dolaysız tecrübelerini inceler. Böylece faillerin eylemlerini içeriden yapılandıran temsiller, eğilim ve algı kategorileri açığa çıkarılmış olur. Bourdieu her iki çözümleme adımını zaruri bulsa da bunlar arasında bir eşdeğerlilik olmadığı konusunda nettir. Bourdieu sosyolojisi uzmanı Wacquant'a göre, Bourdieu'de epistemolojik öncelik, *öznelci anlama yerine nesnelci kopuşa* verilmiştir (örneğin Bourdieu önceliği nesnelci kopuş yerine öznelci anlamaya verseydi Aydoğmuş'un yaklaşımı ne olurdu, düşünelim!). Durkheimcı "sosyolojik yöntem"in ilk ilkesinin uygulanması, söz konusu durumda ön-kavramlandırmanın sistematik reddi, dünyanın pratik kavranışının öznel bakış açısıyla çözümlenmesinden önce gelmelidir. Bununla beraber Bourdieu, etkinliğin dışsal bağlamı, toplumsal pratiklerin durumsal koşulları ve bu ikisi arasında arabulucu rol oynayan habitus arasında açık

bir ayrım yaptığı için, farklı toplumsal gerçeklik düzeyleri olarak makro ve mikro ayrımını kabul eder.

Bu bağlamda Bourdieu'de nesnel yapılar (arzu, fantezi gibi yarı bilimsel kavramları edebi bir huşuyla kutsayan postmodernlerin sevmediği nesnel yapı ve egemenlik ilişkileri analizleri), etkinlik içinde çözülme eğilimi sergilerler, zira kendilerini üreten fiili pratikler dışında var olamazlar. Bu durum, sosyal sistemleri pratikte fiili içerimleriyle ilgili durumların ötesinde dayanıklı olan ve etkilere sahip tahakküm kalıpları olarak anlamayı zorlaştırır. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet, sınıf, güç ve organizasyon gibi farklı kapsamda ve çeşitlilikteki etkinlikle farklı yakınlık düzeylerinde var olan ve pratikte farklı etkiler üreten etki alanları, düzleşmiş toplumsal bir alana sığışma eğilimindedir. Faillik ve yapı özleri itibariyle habitus aracılığıyla ilişkilenir ve pratikte ifade edilir. Bu yüzden, yapıların eylem üzerindeki ve eylemin de yapılar üzerindeki göreli etkisini farklı tarihsel ve somut koşullarda açmak zordur.

3. Sorular ve Sonsöz Yerine

Aydoğmuş'un Bourdieu sosyolojisine dönük eleştirisinde karanlıkta kalmış, bir anlamda kestirip atılmış birkaç (eleştirel olduğu söylenen) temanın da -Aydoğmuş'un cevap vereceği temennisiyle- muhakkak açılması gerekiyor. Bourdieu, Aydoğmuş'un dediği gibi sembolik tahakkümün belli bir alandaki tarihini, elitlerin perspektifinden yazarak, "iktidarın tarihini yazmak" şeklinde bir tavır gösteriyor ve -yanlış anlamadıysam- bunun da ötesine geçemiyorsa, sözgelimi bir öğrenciler kuşağı ve profesörlerce yaşanan, akademik üretim alanının artık beklentileri karşılayamamasıyla sonuçlanan, bir "yapısal sınıfsal düşüşün" ve kolektif intibaksızlığın akademik alandan kültürel alana ve oradan da siyasal alana aniden sıçrayan bir dizi yerel anlaşmazlığı nasıl tetiklediğini gösteren ve Bourdieu'nün düşünümsellik (*reflexivity*) buyruğunun somut bir uygulaması olan *Homo Academicus*'u *veya* anket verilerinin tablo ve faktör analizlerini, tarihsel eğilimlerin arşiv açıklamalarını, söylem ve belge analizini, alan görüşmelerini ve etnografik tasvirleri, evrenselin tarihsel ilerlemesiyle ilgili cüsseli bir modelle birleştirdiği *State Nobility* (Devlet Soyluluğu) adlı çalışmayı *veya* alanların düşünceyi nasıl yapılandırdığını ve en soyut felsefenin bile toplumsal güçle ilgili sorunlardan bağımsız olamayacağını Heidegger üzerinden gösterdiği çalışması *The Political Ontology of Martin Heidegger* adlı eseri *nasıl* okuyacağız? Bourdieu'nün "söylemsel kapanma çabası"(s.128) içinde

olmasından kastedilen nedir? Bourdieu'nün sosyal analizinin gerçek/maddi ve gerçek/maddi olmayan ayrımının Marx'ınkinden bile sorunlu bir maddeci zemine sebebiyet verdiğini iddia ederken Aydoğmuş neden sosyalbilimsel bir temellendirme içerisine girmemiştir?

Netice itibariyle bu tarz kuramsal çarpıtmalar, Bourdieu'nün saf felsefe ya da saf ampirisizm yapmadan, toplumsal gerçekliği teferruatlı bir alan işçiliğinden kalkarak kavramış bir düşüncenin sosyolojideki belki en yetkin ustası olduğu gerçeğini ve cari eleştiri gündeminin kavramsal öğelerinin Bourdieu'nün eleştirisi için yeterli olmadığını bize hatırlatır.

TÜRKİYE SİYASİ TARİHİNE DAİR

"İnsan özgürlüğünün nihai formülünü bulduğu iddiasındaki her düşünce,
aslında ölüm kokar"
Pierre-Joseph Proudhon

Tek Parti Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği*

"Bir devleti kuran performatifin mutlu sonlanıp sonlanmadığı bazen kuşaklar boyunca bilinemeyebilir."

Jacques Derrida [*Force de loi*'dan]

Bu yazı, tarihsel sosyoloji geleneğinin iki önemli ismi olan Charles Tilly ve Michael Mann'in kavramsal repertuarına başvurmak kaydıyla, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında kristalize olan iktidar yapısını analiz etmeyi hedeflemektedir. Devletin kuruluş sürecindeki cebrî otoritesinin, özellikle 1923–38 arası ulus-devlet inşa pratiklerini yapısal olarak belirleme ve ideolojik olarak biçimlendirme eksenli stratejilerine odaklanıp bunun devletin konumunu ne şekilde idame ettirdiği incelenecektir. Zira Türk devlet elitinin gerekli gördüğü an ve yerlerde devreye soktuğu şiddet pratikleri, yapısal ve dinamik güçleriyle, devlet arenasının çeperlerini yeniden üreterek siyasal alanda yeni bir iktidar konfigürasyonuna yol açmıştır. Çalışmanın temel iddiası, bu konfigürasyonun toplumsal mutabakatın dışında kalmak isteyenlere uyguladığı yıkıcı eylemlerin mahiyeti anlaşıldığı takdirde, Türkiye siyasal tarihinin oturduğu rotaların daha iyi kavranabileceği yönündedir. Dolayısıyla Tek Parti döneminin politik arenası şu temalar üzerinden sorunsallaştırılacaktır: Yeni rejimin otoritesini dayatmak için kullandığı *devlet cebri* ile *eski rejimi* tasfiye etmek için muhalif odaklara uygulanan *ihtilalci şiddet*in etkileri ve Türk devletinin altyapısal menzilini sağlama noktasında yaşadığı hüsran. Türk devletinin kurucu formasyonunu kavramak açısından bir hayli önemli olduğu düşünülen bu sorunsallaştırma, bir dizi soru etrafında incelenerek daha da sofistike hale getirilebilir: Ulus-devlet inşa sürecinde, İttihatçılık "yönetim zihniyeti"nin kendini yeniden üretmesi olarak görülebilecek devlet cebri hangi bağlam ve süreçlerde kendisini somutlaştırmıştır? Muhalefetin topyekûn kriminalize edildiği bu süreçte, Kemalist kadronun Türklük ve devletle özdeşleşen konumu, siyasal şiddete herhangi bir süreklilik motifi kazandırmış mıdır? Devletin oluşum serüvenindeki dramatik kopuşlar, gelecek nesillere ne tür bir politik miras bırakmıştır? İşte bu sorular

---

* Güney Çeğin, **"Tek Parti Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği"**, Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları, (der. Güney Çeğin ve İbrahim Şirin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

ışığında, Türkiye'de modern iktidar alanının oluşum çizgilerinin siyasal şiddet dolayımındaki izleri sürülecektir.

Charles Tilly ve Michael Mann'in devletin oluşumuna dair ilişkiselci yaklaşımlarından yola çıkarak geliştirilecek tezler, tamamlanmış bir teorik-kavramsal çalışmanın sonuçları olmaktan çok, etrafında tartışılmayı ve geliştirilmeyi bekleyen bir *ön çalışma* olarak okunmalıdır. Zira elinizdeki yazı, meseleyi bütünüyle kuşattığı gibi bir iddiaya yaslanmaksızın *mütevazı bir öneri* etrafında tertip edilmiştir: Erken Cumhuriyet dönemi, Tilly/Mann düşünce çizgisinin kavramsal tertibatıyla okunabilir mi? Eğer bu mümkünse, dönemin siyasal alanı, şiddetin kurucu bir öğe olarak algılandığı ve hem modernleşmeci hem de sınıfsal bakış açılarından farklı bir perspektifle incelenebilir mi? Bu yüzden, çalışmanın tarihsel sosyolojik bir metin gibi görünse de "zanaat" olarak tarihsel sosyolojik bir modeli işletmediği, dahası yazının sınırları içinde bunu gerçekleştirmenin mümkün olmadığı itiraf edilmelidir.

Yazının ilk bölümü sosyal bilimlerin "tuzak" kavramlarından en netameli olanına, "devlet" kavramına odaklanmaktadır. *Bizi nesnelleştirme kudretine sahip bir fenomeni aynı biçimde nesnelleştirmeye uygun bir çözümleme aygıtı mümkün müdür?* sorusundan hareketle, Tilly ve Mann'in devlet inşa süreçlerine dair temel tezlerine kısaca değinilecektir. Mann'in devleti bir arena olarak çözümleyen, devlet iktidarını ise altyapısal iktidar ve müstebit iktidar olarak tanımlayan çerçevesinin devlet tipolojilerine olan katkısından, Tilly'nin bir devlet tarafından icra edilen ve keyfi pratiklerden katliamlara kadar uzanan şiddeti tanımlamak için işlemsel kıldığı "cebir" (*coercion*) kavramından bahsedilecektir. Bu kısa teorik girizgâh, Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarındaki devlet oluşum süreci ile Tek Parti döneminde iktidar arenasının ele geçirilme, "meşru kılınma" ve yeniden üretilme dinamiklerini anlamak açısından faydalı olacaktır. Sonraki bölüm ise *Türk milliyetçiliğinin pratik mantığına* ayrılacak; bu kısa parantezin amacı ise açık: Devlet arenasında cebrin merkeziliği, ancak ona fizyonomisini veren pratik mantık anlaşılarak kavranabilir. Ne de olsa Kemalist iktidar, çıplak cebrini diğer pek çok özelliğinin yanında en fazla *milliyetçi pratikler* üzerinden görünür kılmıştır. Son kısımda ise siyasal otoriteryanizmin tesisi bağlamında öne çıkan şiddet repertuarlarının dökümü çıkarılmaya çalışılacaktır. Böylece bir özerkliğe nasıl eriştiği ve bu özerkliği nasıl muhafaza ettiği incelenecektir. Yazının muradı, bu özerklik yapısının, alanın dinamiklerine kazınması sonucu, modern Türkiye tarihindeki otoriter formların kalıcılığına hangi açılardan katkı yaptığını anlamaktır.

Devleti Konumlandırmak
"Arena", Cebrîn Merkeziliği ve Siyasal Alanın Dinamikleri

Türkiye'de modern devletin kuruluşu ile benimsediği politik rejim tarzının iki genel metodolojik tedbire başvurulmadan anlaşılması mümkün değildir. Birincisi devleti, tarihsel sosyoloji disiplininin verimliliklerinden hareketle bir "arena" olarak tasavvur etmek gerektiğidir. Bu arena içinde ve arenanın dinamiklerinden yola çıkarak pek çok aktör sayısız etkileşim içerisine girmektedir. Devlet hem nesnellik içinde [*tikel yapı ve mekanizmalar biçiminde*] hem de "öznellik" alanında [*zihinsel yapılar, algılama ve düşünme kalıpları tarzında*] somutlaşan, farklı sermaye türlerinin (fiziksel güç ya da baskı araçları sermayesi, ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve sembolik sermayenin) temerküz sürecinin nihai noktası olarak okunmalıdır. Bir tür sermaye-ötesi yapısıyla grupları/bireyleri mobilizasyon yeteneğine, sayısız kaynağa ve özgül bir iktidar biçimine sahiptir ve tüm bunlar onu bütün diğer iktidar tarzlarından tefrik eder. Dolayısıyla zaman içinde bir dizi müdahale, etkileşim ve sistemsel gerilim aracılığıyla da kendisini yeniden üretir.[1]

Devletin arena olarak görülmesi gerektiğini düşünen Michael Mann'in devletlerin özerk iktidarının kökenleri ve mekanizmaları hakkındaki makalesi[2], bu konuda oldukça ufuk açıcı bir metindir. Sivil toplumun aksine, bölgesel olarak sınırlı ve merkezî olan devlet her şeyden önce bir *arena* olarak tasavvur edilmelidir. Çünkü toplumlar (dinsel otorite biçimlerinden toplumsal sınıflara değin pek çok ideolojik iktidar hareketi ve askerî elitler de dâhil olmak üzere), bazı faaliyetlerinin merkezî bölgeler üzerinde düzenlenmesine ihtiyaç duyarlar; *sırf kendi sosyo-mekânsal zemine sahip örgütlenmeleri merkezî ve bölgesel olmadığı için*. Bu yüzden iktidar kaynakları, devlet elitlerinin eline teslim edilir. Devletin bu kaynakları elitler aracılığıyla kullanması da daha fazla iktidar kaynağının üretimine ve dolayısıyla büyük çaplı bir iktidar özerkliğine sebebiyet verecektir. Mezkûr özerkliğin konturları ise birden fazla aktörün etkileşime girmesi, kudret sahiplerinin devlet arenasının sınırlarını yeniden çizmesi ve diğer toplumsal aktörleri de bu alanın dışına atmasıyla yapılandırılır. Bu bağlamda devlet inşa süreçlerini çözümlemek isteyen bir sosyal bilimci, devletin ikili anlamına odaklanmak zorundadır. Mann için

---

[1] Hamit Bozarslan, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 85.

[2] Michael Mann, "The Autonomous Power of the State", *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1988, s. 1-32.

bu ikili anlam, devlet iktidarının *müstebit* ve *altyapısal* iktidar biçimine karşılık gelir:

> "İlk anlam, devletin *müstebit iktidarı* dediğimiz, sivil toplum gruplarıyla rutin, kurumsallaşmış bir müzakere içinde olmadan, yetkilendirilmiş elitlerin yerine getirdiği eylemler dizisiyle ilgilidir... Fakat özellikle günümüz kapitalist demokrasilerinde devletin iktidarından bahsedilen ikinci bir anlam da söz konusudur. Bunu, devletin sivil topluma gerçek anlamda nüfuz etme ve yetki alanı içinde siyasi kararları lojistik olarak uygulama yetisi anlamında, *altyapısal iktidar* olarak adlandırabiliriz."[3]

Mann yazısının ilerleyen sayfalarında bu ikili kavramın anlamsal zeminini biraz daha genişletir:

> "Devletin altyapısal iktidarı, bölgesel merkezileşme biçimlerinin belirli herhangi bir zaman ve yerde sağladığı ve sivil toplum güçlerinin kendi başlarına sağlayamayacağı toplumsal faydadan ileri gelir... Devletin müstebit iktidarı ise, sivil toplum güçlerinin bu bölgesel merkezîleşme biçimlerini, bir kez kuruldu mu, kontrol edememesinden dolayı türer. Bundan dolayı despotizmin gelişmesinde iki safha vardır: bölgesel merkezîleşmenin büyümesi ve bu merkezîleşmenin üzerindeki kontrolün yitirilmesi."[4]

Müstebit iktidarın [*toplum üzerinde iktidar*] aksine altyapısal iktidar [*toplum aracılığıyla iktidar*], devletin topluma nüfuz etmesinin yolunu açarak devlet ve toplum arasındaki uzlaşmanın/pazarlığın boyutlarını genişletmekte ve toplumsal sınıfların ulus-devletin güzergâhında kafeslenmesine neden olmaktadır.[5] Bu doğrultuda, değer merkezli açıklamaların ötesine geçmek kaydıyla Mann, birinci adımda iktidar konfigürasyonunu, (Tilly'deki cebrîn merkeziliği argümanıyla büyük ölçüde örtüşen biçimde) devletlerin şiddet kapasitesinden ve muktedir sınıfların bu kapasiteyle eklemlenmesinden istihraç eder. İkinci adımdaysa rejimlerin özerk gücünü, ifa ettiği dört temel işlev üzerinden açıklar: (1) *İç düzenin muhafazası*; (2) *Haricî düşmanlara karşı askerî savunma veya saldırı*; (3) *Yollar, ırmaklar, mesajlaşma sistemleri, para sistemleri, ağırlık ve uzunluk ölçüleri, pazarlama düzenlemeleri gibi*

---

[3] Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 5.

[4] Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 7.

[5] Michael Mann, *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States. 1760-1914*, Los Angeles: University of California Press, 1998.

iletişim altyapılarının korunması; (4) *Ekonomik yeniden dağılım.*[6] Bütün bu işlevler, toplumun mevcut çıkar grupları için elzemdir. Merkezi devlet personeli bu işlevler arasındaki koordinasyonu sağlayarak devletin altyapısal menzilini oluşturur. Zira Mann'e göre çıkar gruplarının hareket alanı suiistimale açık bir alan olduğundan, çoklu iktidar ilişkilerine dâhil olmuş her devlet, çıkar gruplarını birbirine düşürebilir. Bundan ötürü "böl ve yönet" stratejisi sosyolojik analiz açısından daima göz önünde bulundurûlması gereken bir unsurdur. "*Devlet yalnızca bir yönetici koltuğunun büyük halî midir?*" sorusunaysa açıkça "hayır" diyen Mann için modern devlet, verili bir toprak parçası üzerinde yoğunlaşan müstebit iktidarını *de facto* yollardan koruyan ve aynı topraklardaki öteki örgütlenmeler üstünde öncelik hakkına sahip özgün bir örgütlenme biçimi olup siyasi kontrolün lojistiğinde meydana gelen gelişimler [altyapısal iktidar] aracılığıyla hayatiyetini sürdürür.

Devlet inşasını cebîr aygıtlarının merkezî bir organ tarafından tekelleştirilmesi şeklinde formüle eden kavrayışıyla Charles Tilly de eserlerinde şiddeti, devletin doğuşu noktasında belirleyici bir unsur olarak görmektedir ki cebrin merkeziliği, ikinci metodolojik tedbirimizi teşkil etmektedir. Tilly'e göre devletin özerkliği onun varlığı açısından yaşamsal nitelikte olup bunu sağlayan temel mekanizmaların başında devlet cebrî gelmektedir. Cebrîn temerküzü, mevcut sistemi güvenceye alarak görevli kurumları olağan toplumsal dünyadan farklılaştırır. Öyle ki şiddet repertuarları uzmanlaşmış, özel olarak bu amaçla görevlendirilmiş, toplum içinde açıkça tanımlanmış, merkezileşmiş ve disipline tabi bir grup dışında hiç kimse tarafından devreye sokulamaz. Yeni oluşan iktidar konfigürasyonu, fiziksel gücünü/şiddetini iki farklı bağlamda kanıtlamalıdır: dışarıda, mevcut ya da potansiyel öteki devletlere karşı toprak için savaşın dâhilinde ve vasıtasıyla; içeride de karşı iktidarlara ve direnişlere (sınıflara) karşı. Dolayısıyla rejimin askerî veçhesi, tedrici olarak bir yandan devletlerarası rekabete yönelik askerî güçler, öte yandan da iç düzenin korunmasına yönelik polis güçleri biçiminde farklılaşır.[7] Tabii ki bununla da kalınmaz. Devletin şiddet tekelinin sınırlı ve geçirgen olduğu kadim tarım topluluklarının tersine, kuvvetli bir tekele sahip modern devletin kazandığı bu özerklik, Tilly'nin ifadesiyle pre-kapitalist toplumdaki "özel şiddet öğeleri"ni \de (mesela Hobsbawn'ın

---

[6] Mann, "The Autonomous Power of the State", s. 13-14.

[7] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, s. 169-191.

eşkiyalarından Hamidiye Alaylarının prototipi olan Kazak süvari birliklerine değin) kendi gövdesine katıştırıp özümsediği bir özerkliktir de.[8] Dolayısıyla, Tilly'nin yaklaşımında kaynakların birikimi ve cebîr çemberi (*coercion-extraction-circle*), modern devletin gelişmesine götüren itici güçtür ve bu zımni modelin asli bileşenleri olan şu öğeler, birçok ulus-devlet yapısı için geçerli bir çerçeveye sahiptir:

(a) Devletin en güçlü görevlilerinin birleşik karar alma mekanizmasına tekabül eden *yönetici*

(b) yönetici ile ittifak halinde ve devletin egemenliği altındaki yerlerde temel üretim araçlarına sahip olan *yönetici sınıf*

(c) devletle iş birliğinden özel çıkarlar sağlayan öteki *müşteriler/yanaşmalar* (*clients*)

(d) bu üçünün hem devlet arenasında hem de dışındaki *muhalif, düşman ve rakipleri*

(e) devletin egemenliği altındaki geri kalan *halk*

(f) devletin denetiminde işleyen orduları, donanmaları ve öteki örgütlü, yoğunlaşmış güç kullanma araçlarını içeren *cebîr aygıtı*

(g) devletin denetimi altında işleyen farklı mali, idari ve hukuki örgütlenmelerden mürekkep *sivil aygıt*.[9]

Bu bağlamda, devlet arenasında gücün merkezileşmesinin izdüşümlerinin ne olacağı, her ulusal deneyim bağlamında devlet inşası, sınıflar ve insan deneyimleri arasındaki konfigürasyona bağlı olarak anlaşılabilir. Tam da bu noktada yazının asli derdiyle ilgili önemli bir noktayı ayrıca vurgulamak gerekiyor: Mann'in altyapısal iktidarla kastettiği pratiklerin tamamını, devletin çıplak cebrî otoritesinden kategorik olarak ayrıştırmak olanaksızdır.[10] Zira -ileride detaylandırılacağı gibi- Türkiye'de kurucu iktidarın tedrici olarak inşa ettiği militarist özerklik, hukuksal ve hukuk-dışı arasındaki farkı geçersizleştiren bir düzlemde, nizami ve gayrinizami güçlerle bütünleşerek devlet iktidarını çevre alanlarda pekiştirmek üzere işleyen bir kurum ve idari pratikler bütünü tesis etmiştir.[11]

---

[8] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", s. 173-174.

[9] Charles Tilly, *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 72.

[10] Zaten Mann de pek çok yerde altyapısal iktidar ile müstebit iktidar arasındaki ilişkinin bir salınımdan çok diyalektik bir karşılıklılık içerisinde kavranması gerektiğini yazmıştır.

[11] Militarist özerklik kavramı için şu kaynaklara bkz. Michael Mann, "The Roots and Contradictions of Modern Militarism", *States, War and Capitalism* içinde, Oxford:

Bütün bu teorik izahtan hareketle, devlet inşası açısından, modern Türkiye'de merkezi devletin niteliklerinin ne şekilde kurulduğuna dair şu tezleri belirtmemiz gerekiyor.

> "[*Tez 1*] Cumhuriyet Türkiye'si örneğinde, devletin toplumu izleme ve zapt etme kapasitesini [*altyapısal iktidar*] artırma çabası ile alanın dinamiklerinden beslenen devlet cebrî ekseriyetle eşzamanlı bir gelişim göstermiştir. Yani devlet kapasitesi[12] ile özerkliği arasında lineer bir tekabüliyet söz konusu değildir. Bu iki iktidar tipi arasındaki senkronizasyona odaklanmak, bizzat politikanın kurulduğu toplumsal uzama dönük çok yönlü devlet taarruzunun anlaşılmasını kolaylaştırabilir."

> "[*Tez 2*] Türkiye'nin kuruluş momentleri açısından devlet cebrî, pek çok bakımdan devlet arenasında merkezileşmeyi hedefleyen *milliyetçi politik mühendislik tarzı*nın aciliyet duygusunun bir tezahürüdür. Dolayısıyla yeni rejim, İttihat ve Terakki'den tevarüs eden modernleşme projesinin radikal yorumunu, devlet şiddetinden bağışık ortaya koyamamış ve fiiliyata geçirirken de *toplumsalın zamansallığı*nı hiçbir surette önemsememiştir. Dahası bu radikal yorum, yönetici kesimin kendilerinde kendi tasavvurlarını bir şiddet düzeneği üzerinden dayatma hakkına sahip olduklarını hissetmelerine yol açmıştır."[13]

Blackwell, 1992, s. 166. Türkiye bağlamında konuya yaklaşan bir açıklama tarzı için bkz. AyşeGül Altınay, *The Myth of Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

[12] *Devlet kapasitesi*: Devletin yöneticilerinin devlet-dışı etkinliklere, kaynaklara ve kişiler-arası bağlantılara yaptığı müdahalelerin, bu kaynak, faaliyet ve bağlantıların dağılımını ve bu dağılımlar arasındaki ilişkileri değiştirme kapasitesi. Buna mukabil ilerleyen sayfalarda ele alacağımız *demokrasi kapasitesi*ni de yeri gelmişken tanımlayalım: *Yurttaşların devlet etkinliklerinin içerik ve etkisini müzakere edebildikleri geniş çaplı, eşit, korunan, bağlayıcı denetim mekanizmalarının serbestçe işlemesi.* Detaylı bir tartışma için bkz. Charles Tilly, *Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [Türkçesi, Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011].

[13] Ahmet Taner Kışlalı bir yerde ikinci tezimizi teyit edercesine dönemin elitlerinin aciliyet duygusunu şu cümlelerle meşrulaştırmaktadır: "Tepeden inmecilik suçlamaları saçmadır. Son çözümlemede 'karşı devrimci' bir tutumdur. Çünkü tepeden değil tabandan bir hareketin oluşması için yüzyıllarca geçmesini beklemek anlamını taşımaktadır." (Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi, s. 55).

"[*Tez 3*] Rejim özellikle ayağına dolaşan kurumsal kısıtlamaları aşmak istediği noktalarda şiddet repertuarlarını devreye sokmuştur. Bu noktada, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki otoriter formları, politik çoğulculuğu içeren *gelenek eksikliği*ne bağlayan yorumlamalar, Meclis'in birinci dönemindeki çeşitliliğine bakacak olursak zayıf düşüncenin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Tek Parti iktidarı, ancak ve ancak "dönemin koşulları fetişizmi"ne düşme kolaycılığını aşıp iktidar konfigürasyonu içinde hangi güç ve değişkenlerin tasfiye edildiği anlaşılarak kavranabilir. *Ezcümle, politik monizm stratejileri, beşerî çoğulculuğu nihai olarak kaldırmaz.*"

"[*Tez 4*] Devlet cebrînin kuruluş yıllarındaki sürekliliği, sivil toplum örüntüsünü telafisi mümkün olmayacak ölçüde hasara uğratmıştır. Dahası, siyasal otoriteryanizmin müstebit iktidarının iktidara karşı mobilize olan grupları iktidara erişimden kronik biçimde dışlaması, ileriye dönük olarak kolektif radikal eylemlere "kuluçka işlevi" görmüştür. Bu yüzden Türkiye'nin yakın dönem siyasal tarihine damgasını vuran hassas politik meselelerin (siyasal İslam'dan Kürt sorununa değin), basit ideolojik anlatıların cenderesinden kurtulabilmesi için devletin kuruluş formasyonuna yakından bakılması elzemdir."

"[*Tez 5*] Kurucu kadroların reformlar aracılığıyla devlete kapsamlı bir altyapısal menzil sağladığına ilişkin modernist Türk devrimi okumasının, bu tezler ışığında değerlendirilecek olursa, yanlı ve eksik bir okumadan ibaret olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Zira Cumhuriyet'in ilk yılları itibariyle iktidar konfigürasyonunun çevre alanlarda altyapısal etkisini yoğunlaştıramadığı gerçeği, devlet elitinin merkeziyetçi modernizmine dönük ihtilaflarda apaçık biçimde ortaya çıkmıştır."

Bir Parantez: Türk Milliyetçiliğinin Pratik Mantığı "Devlet Örgütlenmiş Ulustur"

Türk milliyetçiliği hakkında detaylı bir analize girişmek bu çalışmanın kapsamına girmese de yazının amacı, daha ziyade siyasal şiddetin kavranması noktasında, milliyetçiliğin pratik mantığına ilişkin belli başlı temalara değinmektir. En temelde, Türkiye'de devlet arenasının

bürokratik-devletçi bir milliyetçi doxa'nın[14] yönlendirdiği siyasal ve ekonomik sermaye üzerindeki mücadeleler tarafından yapılandırılmış olduğunu ve Türk milliyetçiliğinin pratik mantığının da bu konfigürasyonun ana eksenini oluşturduğu düşünülmektedir. Toplumsal yapılar, anlam dünyaları ve kurumsal formların etkileşimi bağlamında kendi özel yörüngesini tayin eden bu mantık, tedrici olarak İmparatorluğun resmî ideolojisi olan Osmanlıcılığı bertaraf ederek yeni bir ulus-devletin tesisini sağlamıştır.[15] Türkiye'de kurucu elitin temel yönelimi olan "kapitalist kalkınma rasyonalitesi"ni de ihtiva eden bu milliyetçi doxa, daha başından itibaren sınıfsal ilişkileri belirlemek gayesiyle "organik toplum söylemleri"ne sarılarak devlet arenasını bu hat üzerinden biçimlendirmiştir.[16]

Bu bağlamda, yine Charles Tilly'nin *Durable Inequality* (Sürekli Eşitsizlik) adlı eserinde milliyetçiliğe dair yaptığı analitik ayrım söz konusu mantığın kavranması açısından yardıma çağırılabilir. Tilly için devlet güdümündeki (*state-led*) milliyetçilikler ile devlet arayışındaki (*state-seeking*) milliyetçilikler arasında yapılacak epistemolojik bir ayrım, devlet inşası sürecindeki temel faktörleri anlamamız açısından oldukça kullanışlıdır.[17] Bu kavramsal ayrımdan hareketle, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne giden tarihsel rotada milliyetçilikler tarihinin dolambaçlı bir patika izlediğini söyleyebiliriz. Yeni yurttaşlık anlayışları ve İmparatorluk içindeki bütün etnik ve dinsel grupların hakları üzerine temellendirilen devlet güdümündeki (*state-led*) Osmanlı milliyetçiliğine, kısa zaman içerisinde, devlet arayışındaki (*state-seeking*) çok sayıda milliyetçilik türünün (Yunan, Bulgar, Sırp, Ermeni, Arap milliyetçiliği) arasında olduğu devlet-esinli İslâmi ve Türk milliyetçilikleri de katılmıştır.

---

[14] Pierre Bourdieu'nün "sabitfikir"leri anlatmak için sıklıkla kullandığı bu kavram ile Türkiye'deki siyasal kültürü ve söylemi kuran, siyasal alanı "dost-düşman diyalektiği" etrafında inşa eden, alandaki hâkim pozisyonları üreten, mikro-bireysel düzlemde dünyayı algılama, deneyimleme, "dünya içinde eyleme" ile ilgili pratikleri yönlendiren "sorgulanmayan ortak bakış açısı"nı kastediyoruz.

[15] Fatma Müge Göçek, "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 63.

[16] Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. İsmet Akça, *Militarism, Capitalism and the State: Putting the Military in its Place in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, 2006. Akça bu çalışmasında ayrıca 1980 sonrası Türkiye'nin tarihsel sosyolojisini ve siyasal panoramasını ele alan sosyal bilimlerin hâkim paradigmasında sınıf analizinin dışlanmasına da cevap vermektedir.

[17] Charles Tilly, *Durable Inequality*, University of California Press, London, 1999, s. 174-176.

Bu bağlamda, ilk tahlilde bağımsızlık mücadelesi (1919–1923) devlet arayışında (*state-seeking*) ve coğrafî temelli (Anadolu ve Rumeli) Müslüman milliyetçiliği olarak kavramsallaştırılabilir. Ancak bu milliyetçilik, yeni ulus-devletin (Türkiye Cumhuriyeti) ilk aylarından başlayarak, ulusal sınırlar içerisindeki farklılıkları bastırma ve adları Kurtuluş Savaşı sırasında açıkça tahmin edilebilen (Çerkes, Kürt, Laz vb.) bütün diğer etnisiteleri Türkleştirmek amacı güden devlet güdümündeki (*state-led*) etnik/ırksal Türk milliyetçiliğine dönüşmüştür.[18]

> "Devlet güdümündeki milliyetçilik hâkim bir dil, bir köken miti, semboller, ritüeller, intisap, eğitimsel rutinlerin bir yaratımı ve yaptırımı ile tarihin, edebiyatın, müfredatın, müzelerin, tarihsel yapıtların, kamusal tertibatların, seçim prosedürlerinin, devlet seremonilerinin, festivallerin, askerî hizmetlerin ve kitle iletişim araçlarının müdahalesinin anlamına ilişkin yükümlülükleri içermektedir. Bu, rakip kurum ve pratiklerin tabi kılınmasını ve tasfiyesini, daha aşırı durumlardaysa, devlet aktörlerinin ulusun çıkarları adına geniş kaynaklar ve toplumsal hayat üzerindeki kontrolünü gerektirir."[19]

Dolayısıyla bu tarz bir milliyetçilik anlayışı, kuruluşun ardından tesis edilen Tek-Parti rejimi altında, bürokratik-devletçi bir hüviyete bürünerek toplumsal aidiyet ve özdeşleşme referanslarını yeniden inşa etmiş ve Cumhuriyet idaresini pek çok alanda merkezi konuma getirmiştir. Egemenliğin her yerde örgütlenmesi, devlet güdümündeki (*state-led*) etnik/ırksal Türk milliyetçiliği dokusuyla birleşen bürokratik-devletçi yapının, meşru fiziksel güç tekelinin yanı sıra sembolik şiddet tekelini[20] de kullanmasının bir sonucudur.[21] Bu noktada mevcut iktidar teknolojisi, ancak ve ancak milliyetçiliğin pratik mantığının tezahürü olan şiddet repertuarlarıyla otoritesini tedrici olarak inşa edebilmiştir. Ve yazının bundan sonraki kısmı tam da bu inşanın kilometre taşlarını irdeleyecektir.

---

[18] Ayşegül Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, s. 20.

[19] Tilly, *Durable Inequality*, s. 175.

[20] Pierre Bourdieu, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1), 1989, s. 14-25.

[21] Öte yandan, bu tanımlama etrafında şekillendirdiğimiz milliyetçi *doxa*, Tanıl Bora'nın ifadesiyle, Cumhuriyet sonrası yurttaşlık ve toprak bağı esasına dayalı *Fransız tarzı bir milliyetçilikle* ile etnisist açılımlar gösteren *Alman tarzı milliyetçilik* arasındaki gerilimi dengeye kavuşturamamış olmasının krizini yaşamıştır. Tanıl Bora, "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri", *Birikim Dergisi*, sayı: 67, İstanbul, 1994, s. 12.

Siyasal Otoriteryanizmin Tedrici İnşası [1923–1938]

> "İster Cumhuriyet densin isterse krallık, anayasal bir yönetim ulusun kendini askerî despotizm makinesi aracılığıyla yönettiği bir düzenlemedir."
>
> **Edward B. Taylor**
> [*Anthropology*'den]

Mustafa Kemal, 1919 ile 1922 yılları arasında aşamalı bir biçimde ulusal direniş mücadelesinin önderi olarak yükseldi ve 1 Kasım 1922'de saltanatı kaldırarak yeni Türkiye'nin temellerini atacak olan süreci başlattı. Eski rejimden Cumhuriyet'e intikal eden politik sistem, kısmen çoğulcu ve büyük oranda da Mustafa Kemal'e bağlı bir sistemdi. 1923 ve 1924 yıllarında iki parlamenter grup çizgileri farklı olan birer siyasi partiye dönüştüler.[22] Kendisini en temelde yekdiğerine (Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkası - TpCF) karşı daha devletçi, daha milliyetçi ve daha devrimci olarak gören ve Mustafa Kemal taraftarlarının toplandığı Halk Fırkası'nın (HF) doğuşu, Kemalistlerin 1923-1925 yılları arasında tedrici olarak bir güç tekeli oluşturmasını sağlayan olaylar zincirinin ilk halkasını teşkil etti.[23] Diğer oluşum ise kendisini eski Osmanlı muhalefetiyle doğrudan ilişkilendirmekten imtina etse de liberal bir politik kimlik arz ediyordu. Ne var ki bu çok partili rejim uzun ömürlü olamadı. Aşağıda başlıklar halinde ele alınacak meseleler, bir yandan bu çoğulculuğun nasıl politik monizm biçimine dönüştürüldüğünü bir yandan da Kemalist "devrim"i oluşturan sürecin ana hatlarını ortaya koyacaktır.

Ordunun Konumu ve Etkinliği

Bağımsızlık savaşındaki zaferin taçlandırdığı ve Türk milliyetçiliği ideolojisi etrafında birleşen yeni rejimin silahlı kuvvetleri fiiliyatta genç Türk devletinin birinci kurumu haline geldi.[24] Dolayısıyla Tek Parti rejiminin iktidar yapısının ilk yıllarında izlediği siyasetin özü, askerî yöntemlerle sürdürülen ve altyapısal menzilini ısrarla devlet cebrî

---

[22] Sürecin çok yönlü detayları için bkz. Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

[23] Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", *Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri*, (der.) Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 94.

[24] Semih Vaner, "Demokrasiyle Otoritarizmin Birlikteliği", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (der.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 158.

aracılığıyla oluşturmaya çalışan bir yeniden yapılanma olarak belirir. Türk milliyetçiliğinin ideolojik üretimini kolaylaştıran toplumsal pozisyonların tertibiyle paralel ilerleyen "millet" inşa süreci açısından ve İzmir İktisat Kongresiyle taçlanan yeni iktisadi yapılanmanın aktörü olarak kendilerinden başka otorite tanımayan Kemalist kadro, tüm bunlar için öncelikle ordunun gücüne yaslanmıştır. Ordu artık hem yapısı hem de üstlendiği işlevler açısından 31 Mart vakası sonrası siyaset sahnesinde başrolü oynayan İttihatçı ordudan daha da kudretli bir hüviyete bürünecektir. Öyle ki kurucu kadro, pozitivist-ilerici ideallerini gelecek nesillere taşıma noktasında, bundan böyle en çok orduya itimat edecek, buna mukabil ordu da kendisini her türlü politik ihtilafın üzerinde algılayacaktır.[25] Mustafa Kemal'in 1931'deki Konya Konuşması'nda sarf ettiği şu sözler, silahlı kuvvetlerin bu konumunu teyit eden, dahası teminat altına alan sözler olarak tarihe geçer:

> "Bütün Türk milleti; muvaffak olduğu her hayatî şeyin kahramanı olarak kendi ordusunu, ordusuna kumanda eden öz evlatlarından mürekkep zabitler heyetini, yüksek kumanda heyetini görmektedir. Millet ve kahraman evlatlarından mürekkep ordu, o kadar yekdiğeriyle birleşmiştir ki, dünyada ve tarihte bunun misali enderdir. Bu milli tecelli ile daima müftehir olabiliriz."[26]

Çevre alanlarda rejimin hem temsilcisi hem de bekçisi konumundaki alay ve ordu komutanları askerlik dışı güçler elde ederek kendilerine ciddi baskı imkânları sağlayacak; devlet fabrikalarının kurulmasından ülkenin dış siyasetinde izleyeceği politikaların belirlenmesine değin hem müstebit iktidarın hem de altyapısal iktidarın menzilini genişleterek çifte bir rol üstlenecektir.[27] Ne var ki 1923–27 arasında ordunun sadece çevre alanların militarizasyonu ile meşgul olmadığını görüyoruz. Ordu, Meclis'teki muhalefetin tasfiyesinde de ciddi bir rol oynamıştır. Meclis Başkanlığı, Başvekillik ve Erkan-ı Harbiye'yi mutlak biçimde elde tutulması gereken mevziler olarak gören Mustafa Kemal'in, subay mebusların meclis çalışmalarına iştirakini engellemesi, ordunun siyasal özerkliğin sağlanması açısından ne denli önemli bir kurumsal yapı olduğunu göstermektedir. Temel amaç, muhalefetin

---

25 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 64.

26 Bkz. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 170.

27 Levent Ünsaldı, *Türkiye'de Asker ve Siyaset*, çev. Orçun Türkay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 44.

mebuslar etrafında toplanıp oradan Silahlı Kuvvetler tabanına uzanmasını engellemektir.

> "Mustafa Kemal, parlamenter olmak isteyen Milli Kurtuluş Savaşı kahramanı generallerin askerlikten istifasını isteyerek üniforma gölgesi dışında bir sivil siyasetten yana olduğunu gösterir. Ancak bu gelenek muğlâktır, çünkü 1920–24 arasında görev yapan 6 kabinede Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Reisi (İsmet ve Fevzi Paşalar) Bakanlar Kurulunun üyesi olarak görev yapmıştır... Genelkurmay Başkanlığı 1924'te bakanlık statüsünü kaybettikten sonra 1944'e kadar cumhurbaşkanına bağlanmış, hükümet ve parlamento denetiminin dışında tutulmuştur. Dolayısıyla Mustafa Kemal, İsmet Paşa ve Fevzi Çakmak'tan oluşan üçlü troykanın kaygısı, aslında ordunun rakip bir iktidar odağı olarak güçlenme ihtimalini engellemektir."[28]

Rejimin otoriteryanizminin asli gücü durumuna gelen ordu böylelikle kendini Türklük ve devletle özdeş gören kurucu kadrolarla bütünleştirmek suretiyle, Teşkilat-ı Mahsusa geleneğinden[29] gelen özel örgütlerin (çetelerin) uzantılarıyla simbiyotik bir ilişki içerisinde rejimin militarist özerkliğinin güvencesi durumuna terfi edecektir.[30] Kısacası, doğuş halindeki Türk burjuvazisinin cılız olduğu bir dönemde ordu, devletin müstebit (J.Goodwin'in kavramlaştırmasıyla söylersek

---

28 Ümit Cizre, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 160.

29 Teşkilat-ı Mahsusa'ya dair Türkçede fazla çalışma bulunmamaktadır. İlk akla gelenler; Arif Cemil, *Birinci Dünya Savaşı'nda Teşkilat-ı Mahsusa*, editör Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006. Polat Safi'nin yayımlanmamış doktora tezi: "The Ottoman special organization Teşkilat-i Mahsusa: A historical assessment with particular reference to its operations against British occupied Egypt (1914–1916)", Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Ankara, 2006. Ve Philip H. Stoddard, *Teşkilat-ı Mahsusa: Osmanlı Hükümeti ve Araplar 1911–1918: Teşkilat-ı Mahsusa Üzerine Bir Ön Çalışma*, çev. Tansel Demirel, Arba Yayınları, İstanbul, 1994. Stoddard çalışmasında teşkilatın en önemli işlevlerinden birinin Enver Paşa'nın "vatan hainliği" olarak kodladığı faaliyetlere engel olmak olduğunu yazar. Özellikle örgütlenme sadece Türk üyelere açık olması, sayısının da takribi 30 bin kişiye kadar ulaşmış olması gibi özellikleriyle sonraki döneme intikal edecek olan militarizmin kristalleşmesini hazırlayacaktır.

30 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004, s. 42-43.

'jandarmalık kapasitesi'nin) iktidarının taşıyıcısı konumuyla geleceğin bürokratik düzenine hiç olmadığı oranda biçim verecektir.[31]

Muhalif subayların tasfiyesiyle gelenekçilerin iyiden iyiye nüfuzu kırılınca, yeni yönetime bağlı olan subaylar, tarihsel arka planı Doğu Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne dayanan, ulusal düzeydeki bir partiye, yani Halk Fırkası'na bağlanır. Meclis tarafından 29 Nisan 1920'de çıkarılıp 1991'e kadar yürürlükte kalacak olan 2 numaralı kanunun (Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nun), saltanat taraftarlarını da kapsayacak biçimde genişletilmesiyle Halk Fırkası eski ordu üyelerine kurumsal bir siyasal rol biçer. Mustafa Kemal, aklındaki radikal reform dizisini gerçekleştirmede ordunun konumuna öylesine belirleyici bir anlam yükler ki ordu personelinin maaşlarında artış sağladıktan sonra, Mart 1924'te hilafetin ilgasını sağlayacak bir otoriteyi kendinde bulacaktır.[32] Bu olayın hemen ardından, çok önemli bir karar daha alınır Meclis'te. Genelkurmay anayasal mekanizmalara dayalı olarak özerkleştirilerek doğrudan Cumhurbaşkanı'na bağlanır. *De facto* (fiili) özerk olan ordu bundan böyle hukuken de politik gücünü Meclis'e onaylatmıştır; dolayısıyla ordunun artık "ilerici pratiklerin *de jure* (meşru) kaynağı" olarak telakki edilmesinin önü açılacaktır.

Devlet Kapasitesinin Ritmik Artışı

Hilafetin ilgası en çok devletin çeperlerinde infiale yol açar. Çünkü halifelik, bir kurum olarak Osmanlı siyasal merkezi ile çevredeki Müslüman unsurlar arasında sağlanmış olan mafsalın gevşek kalmasını sağlayan tarihsel bir mekanizma[33] olduğundan, iktidarın bu hamlesi, özellikle Kürt gelenekçileri ile ileri gelenlerini rahatsız edecektir. Taşradaki temsilin bu strateji aracılığıyla zayıflatılmasının yanı sıra, David McDowall'ın verdiği bir bilgiye göre Türkiye'de eğitim veren 4.875 okuldan 215 tanesi Kürtçe konuşulan illere taşınmıştır.[34] Tüm bunlar, 1924 Kasım'ında Şeyh Sait ayaklanmasının patlak vermesine neden olur. İktidarın devlet kapasitesini artırmaya dönük bu çabalarına bir diğer

---

[31] E.K. Trimberger, *Revolution from Above*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1978, s. 43.

[32] G. Harris, "The Role of the Military in Turkish Politics, Part I", *Middle East Journal*, 19, 1965, s. 57. Hatta dönemin Halk Fırkası'nın seçim bildirgesinde "Ordu mensuplarının refahlarını sağlamak esastır" maddesi bile bulunmaktadır.

[33] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 129-134.

[34] David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, London, 1992.

tepkiyse -Kürt isyanıyla aynı tarihlerde- daha az müdahaleci bir siyaset izlenmesi taraftarı olanların toplandığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması olayıdır. Özellikle Yüksek Askerî Şûra Kanunu'na muhalefetle iktidarın otonomisini sınırlayan bu oluşum[35] tam da Şeyh Sait ayaklanmasının kanlı biçimde bastırılmasıyla kapatılacaktır. İktidar böylelikle hem meclisteki örgütlü muhalefeti siyasi hayattan tasfiye etmiş, hem de ayrı bir Kürt kimliği talebini külliyen kırma fırsatını yakalamıştır.[36]

1925–26 mali yılı bütçesinin %16,3'ünün harcanmasına yol açan bu isyanın bastırılması, rejimin radikal inkılap projesini yürürlüğe koyması için uygun bir ortam sağlar. İsyan sürecinde başvekilliğe getirilen İsmet Paşa'nın damadı Metin Toker'in de belirttiği üzere, yeni inkılaplar iktidarın vaat ettiği özgürlükle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden Kemalistlerin muhalif kesimleri devlet cebrîyle siyasal alandan dışlayıp halkı inkılâplarla tanıştırabilmek için demokrasiyi ertelemelerinde, bu isyan bir vasıta olmuştur [*Bkz. Tez 2*].[37]

Bu süreçte Başvekil İsmet Paşa'nın 4 Mart 1925'te Meclis'e sunup kabul ettirdiği Takrir-i Sükûn Kanunu ise devlet kapasitesinin artırılarak rejimin özerkliğinin sağlanması noktasında en önemli hamle olarak kabul edilebilir. Bu yasa şiddet taraftarlarının hanesine zafer olarak yazılacaktır.[38] Kır yoksullarının İslami muhalefetinin, Kürt muhalefetinin, Komünistlerin ve Meclis'te İkinci Grup'un uzantısı olan diğer unsurların tasfiyesine dönük bu kanun, genç Cumhuriyet'in geleceğinin biçimlenmesinde çok güçlü bir siyasal tekçilik biçimi (Mete Tunçay'ın deyişiyle "siyaset" döneminin bittiği, "idare" döneminin başladığı süreç[39])

---

[35] Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 119-134.

[36] Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evci, (ed.) Güney Çeğin, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010, s. 146.

[37] Hakan Özoğlu, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, çev. Zuhal Bilgin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 125.

[38] Süreyya Aydemir, *Tek Adam* eserinde mezkûr kanunun özel durumunu şöyle açıklamıştır: "O güne kadar ve bütün milli mücadele boyunca bu kadar şümullü ve hükümete bu kadar kesin yetkiler veren bir kanun çıkarılmamıştı. Kanun, geçici ve olağanüstü yargı organları olarak gene İstiklal Mahkemelerini getiriyordu. Verdiği yetkilerle de hükümete geniş takdir hakları tanıyordu. Bu kanun, iki tarafı keskin öyle bir kılıçtı ki, hükümet ve rejim onu, ya inkılapları yerleştirmek için olağanüstü bir dayanak olarak kullanacak yahut bizzat hükümeti sert bir diktatörlüğe sürükleyecekti." Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam Mustafa Kemal*, Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969, s. 219.

[39] Mete Tunçay, "Tarihyazımının Bazı Sorunları Üstüne Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, sayı 91, 2001/2002, s. 282.

dayatır ki bundan böyle siyasal alanın tekâmülü açısından *immobilizm* bütünüyle bir ideolojiye dönüştürülüp toplumun tümüne empoze edilecektir.

Sürecin bilançosu, devletin müstebit iktidarının âdeta resmi niteliğindedir. İlk elden, rejim muhalifi *Tevhid-i Efkâr*, *İstiklal*, *Son Telgraf*, *Aydınlık*, *Orak-Çekiç*, *Tanin* ve *Sebilürreşat* gibi pek çok neşriyat kayıplara karışır. Zira İstanbul Basını, Müdafaa-yı Milliye Vekili Recep Bey'in (Peker) ifadesiyle, "zehir yuvaları"dır. İktidar, ayaklanmaların yaşandığı mıntıkalardaki komutanlara sorgusuz sualsiz idam yetkisi verir ve yeniden kurulan İstiklal Mahkemeleri rejimin keyfi otoritesinin en patolojik biçimleri olarak tarihe geçer.[40] Terakkipervercilerin İstanbul'daki şubeleri "irtica" ile Doğu İllerindeki şubeleri ise "isyan" ile ilişkilendirilerek kapatıldığından, devletin sentaksı durumundaki Kemalizm'in siyasal lügatçesi hızla vücuda gelmeye başlar. Böylelikle rejim, herhangi bir parlamenter muhalefet belirtisi 1945'lere, açık sosyalist örgütlenmelerse 1960'lara kadar mümkün olmayacak biçimde geniş bir özerklik kapasitesi yakalamış olur.

Altyapısal İktidarı Güçlendirme Hamlesi Olarak İnkılaplar

Ancak her şeye rağmen böylesi uzun bir süre müstebit iktidar aracılığıyla hareket etmek, dahası salt devlet cebrîne bağımlı kalmak hiçbir devlet iktidarı açısından kolay bir iş değildir. İktidar bir dizi reform aracılığıyla altyapısal menzilini genişletme çalışmalarına başlar. Latin alfabesinin kabulü, "medeni giyim" tarzının benimsenmesi, kadınların meslekleşme yoluyla kamusal alana dâhil edilmesi, müzikte çok sesliliğin ön plana çıkarılması, laik eğitim sisteminin inşası, İslam'ın devletin resmî dini olmaktan çıkartılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması vb. pek çok yenilik aracılığıyla, Tek Parti rejiminin içyapısı biçimlendirilmeye çalışılır.

---

[40] İstiklal Mahkemeleri konusunda araştırma yapan Ergün Aybars'ın İstanbul, Ankara ve isyan bölgelerinde teşkil edilen mahkemelere dair verdiği istatistiksel veriler konunun mahiyetini göstermesi bakımından manidardır. İsyan bölgesinde 5.010 kişi yargılanırken 420 kişiye idam cezası verilmiş; Ankara İstiklal Mahkemesi'nde ise 2.436 kişi yargılanmış ve 240 kişiye idam cezası verilmiştir. İstanbul İstiklal Mahkemesi ise idam cezası vermeyip daha çok sindirme mekanizması olarak işlev görmüştür. Ne var ki Aybars, İstanbul mahkemelerini yumuşak kararlar vermesi nedeniyle gereğini yapmamaktan, dahası, "devrimcilik"ten muaf saymaktadır! Bkz. Ergün Aybars, *İstiklal Mahkemeleri (1923-1927)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1982.

Bu doğrultuda, Mustafa Kemal'e sadakatle bağlı olan bürokrasi aygıtının biçimlendirici rolü aracılığıyla, Cumhuriyet elitleri milletleşme ve medenileşme hedeflerine ulaşılması için *öğretici-kuralcı stratejileri*[41] devreye sokar. Böylece milliyetçi kültürel yeniden-üretim merkezileştirmiş ve sembolik alan da ulus-devletin belirlenimlerine açık hâle gelmiştir. Yine de bütün bu girişimler, muktedirler ile çevre alanlar arasındaki gerilimleri ve ayrışma noktalarını yatıştırma konusunda pek bir işe yaramaz. Ne İslamiyet'i Türkleştirme girişimlerinin bir parçası olan dil devrimi, resmî dil ile halkın dili arasındaki uçurumu kapatabilir[42], ne devletin ilerleme(cilik) yönünde kurduğu ideolojik denetim mekanizmaları halkın batılılaşma stratejilerine teveccühünü sağlar, ne de vergi indirimi yoluyla köylülüğü iyileştirmeye dönük girişimler, emek gücü yokluğu yüzünden başarıyla sonuçlanır. Tim Jacoby'ye göre,

> "Çevre alanların ileri gelenleri ile küçük mülk sahipleri arasındaki geleneksel ilişkiye dokunulmadığı için, devlet bürokrasisi kitle eğitimini yaygınlaştırmayı da güç buluyordu. İlkokulların 1923'te 5172 olan sayısı 1931'de ancak 6034'e yükselecek, Güneydoğu (özellikle Türkçe öğrenme anlamında) eğitimsiz kalacaktı. İlter Turan 'bürokratlar bu politikaları yeniden değerlendirmektense', diye sonuç itibariyle belirtir, 'zora dayalı tedbirler ile yeniden dayatma eğilimindeydiler, çünkü büyük ölçüde köylü olan halk kitlesine politik karar-alım sürecine katılımda bulunmaları için fırsat tanınmaması gerektiğini düşünüyorlardı'."[43]

Cumhuriyet'in tesis edildiği bu süreçte muhalefetin kriminalize edildiği bir diğer dönüm noktası da Mustafa Kemal'e 1926 yılında tertiplenen İzmir suikastı olayıdır. Bu tertip Halk Fırkası'na, tıpkı Şeyh Sait isyanı gibi, iktidardaki hükümete yönelik muhtemel tüm siyasi karşı çıkışların yok edilmesi sürecini tamamlatan bir mazeret sunar. Konunun mahiyetine dair, ister bunun gerçek bir siyasi suikast amacı taşıdığına inanalım, isterse meseleyi hükümet komplosu olarak okuyalım, şurası bir

---

[41] Fethi Açıkel, "Entegratif Toplum ve Muarızları: "Merkez-Çevre" Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar, *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2009, s. 119.

[42] Öte yandan dil devrimini, Diyanet İşleri Reisliği'nin 1924'te kurulmasının ardından, devletin dini tekeline alma girişiminin önemli bir aşaması olarak okumalıyız. Zira Arapça ve Farsça, İslam'ın referans noktalarıdır ve hem dinsel referanslar hem de dinî kurumlar, devlet iktidarı açısından meşruiyet ve denetim mekanizmalarıdır. Bu bağlamda dönemin bürokratları, devletten özerk bir dini, devletin medenileştirici/millileştirici misyonuna ciddi bir tehdit olarak görmüşler ve dil sahasına yaptıkları bu operasyonla dinsel alanı ehlileştirmişlerdir.

[43] Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, s. 148.

gerçektir ki İzmir Suikastı neticeleri itibariyle iktidar için azımsanmayacak bir politik kâra tahvil edilmiştir.[44] Yani suikast sonrası faaliyetler, Mustafa Kemal'in önderliğini sorgulayan eski İttihatçı ekâbire karşı bir temizlik hareketine dönüşmüş ve İttihatçılığın yeni iktidar teknolojisi ile ilişkisi olmadığı efsanesi yaratılmıştır. 1927 seçimlerine kadar Meclis'te görüşülen herhangi bir kanun tasarısına hiçbir biçimde karşı çıkan olmamış, meclis-dışı potansiyel iktidar odakları (eski bazı üst düzey İttihatçılar) devre dışı bırakılmış, İzmir ve İstanbul büyük ticaret burjuvazisinin siyasal temsilciliğine soyunan Cavit Bey, Kara Kemal Bey gibi eski İttihatçı kadrolar temizlenmiş ve Mustafa Kemal "muhalifleri" için kesin bir hüküm belgesi olan Nutuk'u bu arka plan çerçevesinde vermiştir.[45]

Diğer yandan Halk Partisi 30'lu yıllarla beraber yönetsel pratikler konusunda otoriteryanizmin derecesini artırmak zorunda kalır.[46] Partiyle bağı olmayan pek çok sivil toplum örgütlenmesi (Muallim Birlikleri'nden, Gazeteciler Cemiyeti'ne) bertaraf edilir. İstanbul Üniversitesi'ndeki reform süreci özellikle iktidar açısından uygun bulunmayan unsurları ortadan kaldırır. Bağımsız yapılanmalardan kimisi de parti denetimine alınarak isimleri değiştirilir: Türk Ocakları'nın yerine parti mobilizasyonunun temel vasıtalarından olacak olan Halkevleri, Kadınlar Birliği'nin yerine de CHF Kadın Kolları gelir.[47] Devlet-parti bütünleşmesiyle rejim aynı zamanda 1936'da özel radyoların idaresini üzerine alarak elektronik medya üzerinde 1990'lara kadar devam edecek olan bir devlet tekeli yaratacaktır. Yine aynı sene içişleri bakanı, partinin genel sekreteri ve valiler de illerin parti başkanı olur. Böylece parti, köylere kadar tüm idari birimlerde örgütlenme nüfuzu kazanır.[48]

---

[44] Hakan Özoğlu, *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, s. 167-208.

[45] Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, s. 48.

[46] Zürcher'e göre bunun üç temel nedeni var: (1) 1929 Mali buhranının ülkeye ekonomik açıdan vurduğu ağır darbe; (2) Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyiminin CHF'ye dönük memnuniyetsizliği ortaya koymuş olması; (3) İki totaliter sistemin (Sovyetler Birliği ve Faşist İtalya) ekonomik krizden çıkma konusunda Batılı demokrasilere göre daha iyi mücadele ettiğine dair varsayım. Bkz. Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", s. 97-98.

[47] Erik Jan Zürcher, "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", s. 95.

[48] Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 257.

İktidar Konfigürasyonuna Rakip Varyantların Ortaya Çıkışı

Milliyetçi doxa'nın üreticilerinin dikte ettiği "hayali cemaat" üyeliğine halkın fazla itibar etmemesi ve bundan dolayı da altyapısal iktidarın çevre alanlarda tam tekmil bir nüfuz sağlayamaması, toplumun geniş kesimlerini Kemalist milliyetçiliğin rakip varyantlarına yöneltir.[49] Bu muhalefet eksenlerini üç başlık altında toplamak mümkün: (a) Din temelli kolektif eylem biçimleri, (b) Kürt muhalefeti ve (c) Zayıf da olsa sol muhalefet.

I. Din Temelli Kolektif Eylemler

Din fenomenine ilişkin olarak iktidarın esas hedefi aslında dinin görünür yönleriydi. Uzun vadede toplumsalın sekülerleşmesini amaçlayan rejim, Diyanet Reisliği (1924) gibi kurumlar inşa etmek suretiyle İslam'ı özel alana kapatmayı temel strateji olarak benimsedi. Ne var ki dinin kamusal ve politik ifadesinin engellenişi doğal olarak din temelli kolektif eylemlerin çeşitli biçimlerde ortaya çıkışına neden oldu. Erzurum, Rize, Sivas, Maraş, Giresun, Kırşehir, Kayseri, Tokat, Amasya, Samsun, Trabzon ve Gümüşhane gibi illerde özellikle "şapka inkılabı"na karşı mahallî ayaklanmalar ortaya çıktı.[50] 1930'da Hikmet Kıvılcımlı'nın "ihtilalci dalga" adını verdiği *Menemen isyanı*nın patlak verişi, rejimin özerkliğinin sınırlarını göstermesi açısından bir sinyal işlevi görecektir.[51] Bu olay rejimi tarikatlara karşı baskıcı önlemler almaya yöneltti, ancak her şeye rağmen tarikat ortamlarından yalıtılmış dinî cemaatler, şehir toplumu arasında kendilerine bir konum edinebildiler.

> "Bu cemaatler iktidarla doğrudan yüzleşmeyi reddetseler de sosyal ilişki ve iç dayanışma ağları örmekten geri kalmıyorlar ve görünürlük alanının tamamını tekelinde bulunduran bir rejime "sosyal ilişkiler haritasıyla" [Şerif Mardin] karşılık veriyorlardı. Böylece 1930'lu yıllarda Kürt bir din adamı olan Said-i Kurdî tarafından kurulan ve dini hassasiyeti olan şehirli

---

[49] Bu konuda tatminkâr bir analiz için bkz. Hugh Poulton, *Turkish nationalism and the Turkish republic: Top Hat, Grey Wolf and Crescent*, London: Hurst & Company, 1997.

[50] Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkiler 1924–1930*, Ankara, 1972, s. 157.

[51] Kemalist tarihyazımı bu tarz direnişleri irticai faaliyetler olarak kodlasa da bu direniş silsilesini "kolektif eylem tarzları" olarak okuyan çalışmalar da mevcuttur. Bkz. Gavin D. Brockett, "Collective action and the Turkish revolution: Towards a framework for the social history of the Atatürk era 1923–38", *Middle Eastern Studies*, 34:4, 1998, s. 44-66.

orta sınıfları etrafında toplayan Nurcu akımı, iktidarın asla dağıtmayı başaramadığı, gerçek bir paralel toplum olarak kendini empoze etmiştir."[52]

Radikal reformlara tabandan gelen bu tarz tepkilerin yanı sıra, 1929 dünya mali buhranının sonucu olan iktisadi çöküntünün yarattığı hoşnutsuzluk da rejimi ciddi biçimde kaygılandıracaktır. Bütün bu yaşananlar, iktidarı "entegre bir muhalefet" kurma formülüne iter ve Mustafa Kemal sabık yol arkadaşı Fethi Okyar'a modern Türkiye'nin siyasal alanının ilk popüler partisi sayılabilecek olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı (SCF) kurdurtur. Ekonomi alanında liberal, siyasal alanda ise otorite-karşıtı bir çizgiye sahip olduğunu ilan eden parti, CHP'nin şekillendirdiği koalisyonun dışında kalan ve reformların otoriter yanına en çok tanık olan toplumsal grupların sesi olarak ortaya çıkacaktır. Ne var ki Mustafa Kemal'den icazetli bir muvazaa partisi olarak kurulsa da SCF'nin "başarılı" oluşu, kendi idam fermanını da hazırlamasına neden olur ve Fırka'nın ömrü üç ay sürer. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılışı en temelde CHF'lilere devletin yeni rolünü ve toplumsal ve iktisadi uygulamalarının altında yatan ideolojiyi formüle etmeleri konusunda önlerini açacaktır.[53] Böylece *bürokratik iktidar*, 1930'ların başında kendi millî irade anlayışını topluma dayatarak toplumsal temsil mekanizmalarını kurumsallaştırmaya gerek duymaksızın "sınıfsız, imtiyazsız ve kaynaşmış" olarak tanımlayacakları bir toplumsal-siyasal yapıyı ekseriyetle inşa etmiş olur. Faruk Birtek, kent ve yarı-kent tabanlı profesyonel orta sınıf içinde sosyal hareketlilik ve bu sınıfa üye olma imkânının, Kemalist devlet aygıtının yayılmasına hizmet etmeyle doğrudan alakalı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda elde edilen yüksek sosyal statü yerel hiyerarşiler, örgütlenme ve geleneksel bağların zoraki reddinden geçmektedir. Dolayısıyla iktidarını sınırlı sosyal katılım ve yerel seçkinlerin önemli bir kısmını bünyesine alma yeteneğine dayandıran hükümet, rejimi taşradaki kültürel çevre alanlarını merkezden uzak tutmak kaydıyla kontrol etmiştir.[54] Devlet kapasitesini sınırsızca artırmaya dönük bu strateji, aynı zamanda, çevre alanlardaki komprador aktörlerin egemenliklerini azaltmaya dönük bir strateji izlemek anlamına

---

52 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, s. 69.

53 Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (ed.) Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 2003, s. 49.

54 Faruk Birtek, "Prospects for a New Centre or the Temporary Rise of the Peripheral *Asabiyah*?", in M. Heper and A. Evin (eds), *Politics in the Third Turkish Republic*, Boulder, CO, Westview Press, 1994, s. 225.

da gelmekteydi: *Ekonomik gelişme projesini aslen siyasal bütünleşme stratejisinin yedeğine almak.* Şerif Mardin'in de belirttiği üzere, her ne kadar bu strateji, komprador ticari grupların özerklik kazanmasını önlediyse de devlete Batı-tarzı kapitalist gelişim modelini uygulamaya dönük "nüfuz edici bir güç" sağlayamadı.[55]

II. Kürtler ve Ekalliyetler

İslâmi karakterdeki kozmopolit İmparatorluk'tan seküler Türk ulus devletine geçiş Kürtler açısından yeni bir siyasallaşmanın önünü açacaktı. Ermenilerin Doğu Anadolu'dan devlet cebriyle yok edilmesi zaten bir süredir Kürtlerin kendi sayısal üstünlüklerinin bilincine varmalarını sağlamıştı. Hilafetin ilgası ise yeni rejimin istikametini İslam'dan milliyetçiliğe çevirmesi yönünde bir *yol ayrımı* yaratacaktı.[56] Bu bağlamda, devlet cebrîne dayalı önlemlerin en çıplak haliyle yoğunlaştığı alanlar ise büyük oranda Kürtlerin yaşadığı bölgeler oldu. Lozan'dan itibaren rejimin otoritesi açısından çatlak sesler çıkarmaya başlayan Kürt mülk sahibi sınıflara ve büyük oranda onların denetimi altındaki Kürt hareketlerine, devlet oldukça ağır darbeler indirdi. Şeyh Sait isyanıyla başlayan ve akabinde sırasıyla cereyan eden Mutki İsyanı, İkinci Ağrı Harekâtı, Bicar Tenkil Harekâtı, Zeylan İsyanı, Oramar İsyanı, Üçüncü Ağrı Harekâtı, Pülümür Harekâtı ve Dersim İsyanı gibi hadiseler, özellikle devlete *türdeş ulus kurma projesi* için ortamın henüz hazır olmadığını kanıtlamış oldu. Ayaklanmalara karşı devlet yöneticilerinin tepkisi tabii ki sadece cebîr ile sınırlı kalamazdı; yanı sıra "nüfus mühendisliği" pratikleri de hızlıca devreye sokuldu. İktidar her ne kadar milliyetçi retorik kullansa da zorunlu göç ve iskân uygulamalarını iç ve dış güvenlik tehdidi oluşturduklarını düşündükleri ve denetim altında tutulmalarını gerekli gördükleri kesimlere, müstebit ve altyapısal iktidarının elverdiği oranda seçici bir biçimde uygulama yolunu seçti.[57] Kürtler açısından âdeta bir *tecziye simgesi* olan bu mühendislik projesi, modern devletin, merkezi,

[55] Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", in E. Özbudun and A. Ulusan (eds), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey,* New York, Holmes & Meier, 1980, s. 43.

[56] Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, s. 250.

[57] Bu bağlamda Murat Yüksel'in Kürt isyanları (özelde Dersim isyanı) ile zorunlu göç ve iskân sürecine dair hazırladığı doktora çalışmasına bakılabilir. Murat Yüksel, "Forced Migration and the Politics of Internal Displacement in the Making of Modern Turkey: The Case of Dersim, 1937–47", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Columbia University, 2008.

ulusal ve militarist kristalleşmelerinin eklemlendiği bir alan haline geldi. Müstebit ve altyapısal gücün birbirlerini ikame edecek biçimde değil de farklı eklemlenmelerle bir arada var olduğunu da [*Bkz. Tez 1*] kanıtlayan bu girişim aracılığıyla Kürtler -azınlık statüsüne sahip olmasalar da- bir koloni gibi idare edilmeye başladılar. Kısacası Tek Parti rejimi için bu kimlik, merkezin çevre alanlardaki hâkimiyeti bakımından hem ulusal teritoryanın türdeşleştirilmesi hem de Türk ulusunun medenileştirilmesi misyonuna ket vuran bir unsur olarak algılandı.[58]

Böylelikle 1930'ların başlarından itibaren devlet elitleri, cebrîn tamamlayıcı unsuru olarak sembolik şiddet repertuarlarını[59] da (devletin fiziksel şiddetini mümkün kılan, meşrulaştıran ve zaman içinde yeniden üreten şiddet biçimini) devreye sokmuş oldu. Artık bir doktrin hüviyetine kavuşmuş olan *Kemalist yönetimzihniyeti*, devlet, millet, medeniyet ve ihtilal kavramlarını tek bir anlamlar bütünü olarak algılayarak bunları "ihtilal"in devamlılığı için bir zorunluluk olarak gördüğü "iç düşmanlara" karşı yapılandırdı.[60] Yasak, ötekileştirme, dışlama, inkâr gibi pek çok kategori, devlet cebrînin *a posteriori* meşrulaştırıcısı olan sembolik şiddetin belirleyici öğelerine dönüştüler. Böylece devlet, toplumsal temsil mekanizmalarını kurumsallaştırmaya gerek duymaksızın sivil toplumun siyasal, ekonomik ve ideolojik özlemlerini yönlendirdiği için paradoksal biçimde Osmanlı egemen sınıf geleneğini sürdürmüş oldu.

Ne var ki devlet milliyetçiliğinin tek stratejisi Kürtlere ilişkin değildi. Ekalliyetler de rejimin devlet kapasitesini artırma hedefinin kurbanı oldular. Tek Parti dönemi yöneticileri, Osmanlı İttihatçılarının uyguladığı siyaseti sürdürmek ve yoğunlaştırmak dışında farklı bir yola başvurmadı. Bunun ardında hiç kuşkusuz Cumhuriyet'in Osmanlı'ya nazaran hem dış dünya ile pazarlık edebilme potansiyelinin artmış olması,

---

[58] Michael Hecther'in ulus-devlet paradigması içinde çeperi "iç-sömürge" olarak tanımladığı çalışması, bu kavram bağlamında araştırmacılara çıkış noktaları sağlayabilecek argümanlara sahiptir. Bkz. Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, London: Routledge & Keagan Paul, 1975.

[59] Pierre Bourdieu sembolik iktidar uygulama kapasitesini devletlerin tanımlayıcı karakteristiği olduğunu iddia eder. Devlet sadece fiziksel şiddet tekeline değil aynı zamanda sembolik şiddet tekeline de sahip bir aygıttır. Toplumun James Scott'ın tabiriyle "okunaklılığı" için bu şiddet biçiminin hayati bir fonksiyonu söz konusudur. Bkz. Pierre Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureauratic Field", *Sociological Theory*, Cilt 12, N. 1, 1994, s. 1-19.

[60] Hamit Bozarslan, "Türkiye'de Siyasi Şiddetin Fikri Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 370-385.

hem de nüfusu türdeşleştirecek maddi imkânlara sahip oluşu yatmaktaydı.[61] Rejim azınlıkları kültürel alanda "tek dil, tek ülkü, tek hars" düsturu eşliğinde Türkleştirmeye tabi tuttu. İktisadi alandaysa yabancı sermayeli ticari kurumlarda istihdam edilen azınlıkların sayılarına dair kota koymakla başlayıp 1942'de yürürlüğe giren Varlık Vergisi kanunuyla zirveye çıkan millî iktisat prensipleri aşama aşama ikame edilmeye çalışıldı. Bunlara paralel ekalliyetler meselesi siyasi alanda da bir "ulusal güvenlik" meselesi olarak kodlandı: Vakıflar Kanunu'nun çıkarılmasından Trakya Yahudilerinin 1934'te topluca göç ettirilmesine değin pek çok fiiliyat mevcut otoriteryanizmi koyulaştırdı.[62]

III. Akamete Uğramış Sosyalist Sol

Osmanlı'nın son dönemleri itibariyle birtakım sendikal ve politik mevziler kazanmış olan işçi hareketi ve sosyalistlerin etkinlik alanı da Cumhuriyet'in ilk yıllarında rejimin müstebit iktidarının yoğunlaştığı alanlardan biri haline geldi. Özellikle (paradoksal biçimde sosyalistlerin de desteğini alan) Takrir-i Sükûn Rejimi, Sol'u yasal siyasal alanın dışına itti. Sol tandanslı aydınların 1927 yargılamaları sürecinde hızla kurucu paradigmaya eklemlenmesi sosyalist karaktere sahip bir hareketin mobilizasyonuna ket vurdu. Solun bu eklemlenmesi sürecinde, hiç kuşkusuz ki işçi sınıfının bağımsızlığı politikasını terk eden Komintern'in katkısı da önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. TKP, isyanı gerici olduğu gerekçesiyle kınamış ve rejime sunduğu bu desteğin karşılığını uzun bir dönem yeraltına çekilerek ve baskılara maruz kalarak ödemiştir. 30'larla beraber sendikal hareketlerle işçi örgütlerinin bastırılması da bürokrasinin tesis ettiği korporatizmini pekiştirdi. Özellikle İtalyan faşizminin model alındığı yasama etkinlikleri ve 1935, 1936 ve 1938'de grevlerin suç olarak tanımlanmasıyla da toplumsal sınıf temelli bir politik repertuarın gelişimi baştan engellenmiş oldu.[63]

Sonuç olarak, CHP'nin devlet arenası üzerinde kurduğu bu tekel, 1945 sonrası çok partili dönemin başlamasıyla sona ermeye yüz tutacak olsa da hızla değişen sosyo-ekonomik çevreye ve alan içinde farklı

---

[61] Selim Deringil, *Simgeden Millete II. Abdülhamit'ten Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 109.

[62] Konuyu özetleyen bir metin için bkz. Rıfat N. Bali, "Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası", *Birikim Dergisi*, sayı 115, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 80-90.

[63] Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", s. 50.

toplumsal konumların ortaya çıkışına karşın *ayakta kalan iki karakteristik* söz konusu olacaktı. Birincisi, risk altındaki siyasal sermayenin merkezinde yer alan "Cumhuriyetçi Kozmoloji" olarak adlandırılabilecek kristalizasyon; yani, *Mustafa Kemal kültü, onun devletçi prensipleri, "modern medeniyetler"den birisi haline gelme iradesi ve Türk'ün vatandaşı bağlayan üst-kimlik olarak icadı.* Kamusal desteği mobilize eden bu *doxa* unsuru, siyasal aktörlerin bütününü kapsamadığı için, alanın yapısında ileriye dönük olarak *fundemantal meydan okumalar* (İslâmcı ve Kürtçü siyasallaşmaları) doğuracaktır. Alan içindeki ikinci karakteristik, en gelenekçi yollardan siyasal sermayeyi kullanarak *sivil hâkimiyet* üzerinde otoritesini sürekli kılan *ordu*nun ayakta kalan konumuna ilişkindir.[64] Ordunun siyasal alandaki konumu kurumsallaşmış ve bu durum ileriye dönük olarak iki önemli sonucu doğurmuştur: İlki siyasal sınıfın kan kaybederek ordunun büyük ölçüde kendine tabi kıldığı bir kartelin içine büzüşmesi, ikincisi siyasetin "iç güvenliği ilgilendiren bir alan" gibi algılanmaya başlanmasıdır.[65]

-Postscriptum- Türkiye'nin Kısa Tarihi: Devlet Kapasitesi *versus* Demokratikleşme

Tek Parti döneminde izlenen politikaların -Tilly'nin yaptığı metodolojik ayrıma referansla söylersek- devlet kapasitesine karşı demokrasi kapasitesini artırma yönünde bir hedef taşıyıp taşımadığını sormak, her şeyden önce günümüz Türkiye'sine hâkim olan politik iklimi anlamak açısından elzemdir. Türk sosyal biliminde başat olan perspektif, Cumhuriyetçi pratiklerin siyasal otoriteryanizmi sürekli kılacak bir mekanizmayı hiçbir suretle amaçlamadığı/arzulamadığı iddiasındadır. Hatta Kemalist projenin, devlet cebrîni ya da müstebit iktidarını, yönetilenler demokrasiye hazır hale geldiğinde terk edilecek bir *istisna vasıtası* olarak gördüğü kanaatindedir. Buna karşılık, bu yazıda ortaya konulan (tartışmaya açık) tezler ise Türkiye'de modern siyasal alanının Schmittyen bir karaktere [devlet kapasitesinin sürekli bir "kamusal düşman" tayini[66] ile muhafazası] sahip olduğunu ve Cumhuriyetçi kozmolojinin ileriye dönük olarak *çatışmalı bir miras* bıraktığını ileri sürmektedir. Zira kurucu kadro açısından, rejimin mutlak özerkliği ve

---

[64] Eylem Akdeniz ve Emrah Göker. "The Historical "Stickiness" Of Nationalism Inside Turkey's Political Field", *Turkish Studies*, 12 (3), 2011, s. 321.

[65] Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, s. 57-59.

[66] Tanıl Bora, *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 137.

kapitalist kalkınma modeli, devletin demokratik bir yapıya sahip olup olmaması idealine nazaran, her zaman birincil konumda olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yirmi senesi süresince, iktidar konfigürasyonu, sosyal ve siyasal alanlara dair birlikçi ve entegrist vizyonundan kesinlikle feragat etmemiş, dahası yönetilen kesimleri "*dışarıdan başka bedenler, içeriden de 'kusurlu hücreler' tarafından tehdit edilen bir 'organik beden' olarak*"[67] algılamıştır. Bu yüzden, Türkiye tarihini anlama noktasında paradigmatik bir değer taşıdığı düşünülen *Tek Parti döneminin devlet şiddeti olgusu*, şiddeti her düzlemde ve her momentte meşru kılacak politik bir miras devretmiştir. Çünkü devlet cebrî, bir yandan türdeşliği, yani ulusal kimliğe dayalı vatandaşlık anlayışını bütün yurttaşlara dayatmak gibi hukuksal bir amaç gütmüş hem de reformlar, yasalar, kanun hükmünde kararnameler ve olağanüstü hâl yasaları ile bireysel hak ve özgürlükleri sınırlayan hukuki pratikler geliştirmiştir. Dolayısıyla, devlet kurumlarından bürokrasi alanına, parti teşkilatlarından il ve belediye yönetimlerine değin mikro ve makro siyaset icra edilen tüm mekânların ve her sınıftan politik failleri kapsayan siyasal alanın başarılı biçimde dünyevileştirilememiş olması ve kamusal müzakerelerin tezahürü olabilecek bütünleştirici bir toplumsal sözleşme fikrinin tesisi yerine devlet cebrîni tekelleştirme kolaycılığına yaslanılması, Türkiye'de bizzat siyasetin tükenişini hazırlamıştır. Buradan hareketle şu söylenebilir; ülkemizde demokratik bir yapının yerleşememesinin ve pekişememesinin ardındaki temel etken, Türkiye'nin zengin siyasal topografyasını ve iklimini kavramak açısından belirleyici olan güç ve değişkenlerin 1923'ten bu yana siyasal alanı demokratikleştirmek yerine "devlet kapasitesi" üzerinde seferber olmalarıdır.

---

[67] Hamit Bozarslan, "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (ed.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 227.

KAYNAKÇA

AÇIKEL, Fethi. "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar, *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2009.

AKÇA, İsmet. *Militarism, Capitalism and the State: Putting the Military in its Place in Turkey*, yayımlanmamış doktora tezi, 2006.

AKDENİZ, Eylem ve Emrah Göker. "The Historical "Stickiness" Of Nationalism Inside Turkey's Political Field", *Turkish Studies*, 12 (3), 2011.

ALPKAYA, Faruk. *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

ALTINAY, Ayşe Gül. *The Myth of Military Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

AYBARS, Ergün, *İstiklal Mahkemeleri (1923-1927)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1982.

AYDEMİR, Şevket Süreyya *Tek Adam Mustafa Kemal*, Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

BİRTEK, Faruk. "Prospects for a New Centre or the Temporary Rise of the Peripheral *Asabiyah*?", in M. Heper and A. Evin (eds), *Politics in the Third Turkish Republic,* Boulder, CO, Westview Press, 1994.

BORA, Tanıl. "Türkiye'de Milliyetçilik Söylemleri", *Birikim Dergisi*, sayı: 67, İstanbul, 1994.

BORA, Tanıl. *Milliyetçiliğin Kara Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1995.

BOURDİEU, Pierre. "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1), 1989.

BOURDİEU, Pierre "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureauratic Field", *Sociological Theory*, Cilt 12, N. 1, 1994.

BOZARSLAN, Hamit. *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004.

BOZARSLAN, Hamit. "İktidar Yapıları, Zor ve Şiddet", *21. Yüzyıla Girerken Türkiye*, (ed.) Semih Vaner, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2009.

BOZARSLAN, Hamit "Türkiye'de Siyasi Şiddetin Fikri Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler*, Cilt 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

BOZARSLAN, Hamit. *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

BROCKETT, Gavin D. "Collective action and the Turkish revolution: Towards a framework for the social history of the Atatürk era, 1923–38", *Middle Eastern Studies*, 34:4, 1998.

CEMİL, Arif. *Birinci Dünya Savaşı'nda Teşkilat-ı Mahsusa*, editör Metin Martı, Arma Yayınları, İstanbul, 2006.

CİZRE, Ümit. *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

CİZRE, Ümit. "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

DERİNGİL, Selim. *Simgeden Millete II. Abdülhamit'ten Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

GÖLOĞLU, Mahmut. *Devrimler ve Tepkiler 1924–1930*, Ankara, 1972.

GÖÇEK, Fatma Müge. "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

HARRİS, George S. "The Role of the Military in Turkish Politics, Part I", *Middle East Journal*, 19, 1965.

HECHTER, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*, London: Routledge & Keagan Paul, 1975.

JACOBY, Tim. *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, çev. Devrim Evci, (ed.) Güney Çeğin, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010.

KEYDER, Çağlar. "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (ed.) Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 2003.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-States. 1760-1914*, Los Angeles: University of California Press, 1998.

MANN, Michael. Roots and Contradictions of Modern Militarism", *States, War and Capitalism* içinde, Oxford: Blackwell, 1992.

MANN, Michael. "The Autonomous Power of the State", *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1988.

MARDİN, Şerif. "Turkey: The Transformation of an Economic Code", in E. Özbudun and A. Ulusan (eds), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*, New York, Holmes & Meier, 1980.

MCDOWALL, David. *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, London, 1992.

ÖZOĞLU, Hakan. *Cumhuriyet'in Kuruluşunda İktidar Kavgası*, çev. Zuhal Bilgin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

PARLA, Taha. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

POULTON, Hugh. *Turkish nationalism and the Turkish republic: Top Hat, Grey Wolf and Crescent*, London: Hurst & Company, 1997.

STODDART, Philip H. *Teşkilat-ı Mahsusa: Osmanlı Hükümeti ve Araplar 1911–1918: Teşkilat-ı Mahsusa Üzerine Bir Ön Çalışma*, çev. Tansel Demirel, Arba Yayınları, İstanbul, 1994.

TİLLY Charles. *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

TİLLY, Charles. *Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [Türkçesi, Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011].

TİLLY, Charles. *Durable Inequality*, University of California Press, London, 1999.

TİLLY, Charles. "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TRİMBERGER, E.K. *Revolution from Above*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1978.

TUNÇAY, Mete. "Tarihyazımının Bazı Sorunları Üstüne Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, sayı 91, 2001/2002.

ÜNSALDI, Levent. *Türkiye'de Asker ve Siyaset*, çev. Orçun Türkay, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008.

YEĞEN, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

YÜKSEL, Murat. "Forced Migration and the Politics of Internal Displacement in the Making of Modern Turkey: The Case of Dersim, 1937–47", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Columbia University, 2008.

ZÜRCHER, Erik Jan. *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

ZÜRCHER, Erik Jan. "Kemalist Cumhuriyet'te Kurumların İnşası: Halk Fırkası'nın Rolü", *Türkiye ve İran'da Otoriter Modernleşme Atatürk ve Rıza Şah Dönemleri*, (der.) Touraj Atabaki ve Erik J. Zürcher, çev. Özgür Bircan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet*

Zygmunt Bauman bize modernitenin temel özelliğinin bir ödev olarak düzeni öne çıkardığını, ulus-devlet inşası açısından türdeşliğin her zaman heterojenliğe tercih edildiğini ve egemenin nihai kararı yüzünden farklılıkların bozucu/yıkıcı öğeler olarak tanımlandığını hatırlatır. Buradan hareketle bizi modernleştirici pratiklerin neden *müphemliği kazıma çabası* olarak tasarımlandığını, düzenin adlandırma ve sınıflandırma işlevlerinin niçin her daim öteki üzerinden gerçekleştirildiğini sorgulamaya çağırır ve bunu yaparken de tarihsel süreçleri dönemin şartları üzerinden okuma alışkanlığını ve kolaycılığını ihlal eder; çünkü Bauman'ın sözleriyle "bir bahçıvan olarak ulus-devlet", bahçeden ayıkladığı zararlı bitkileri [farklılıklar ve ötekileştirilenler] görünmez kılmayı tercih eden bir tarihsel anlatıyı tahkim etmek zorundadır.

Bu deneme bir bakıma Bauman'ın davetine icabet olarak okunabilir. Çalışma, Mark Neocleous'un "kartografik şiddet"[1] adını verdiği ve düzenin tarihsel anlamda olumsal olanı doğallaştırdığı devlet stratejilerini, Bauman'ın müphemlik [*ambivalence*] tezi ile James C. Scott'ın okunaklılık kavramı doğrultusunda sorunsallaştırmayı hedeflemektedir. Lakin bunu gerçekleştirirken de hâlihazırdaki tarihsel-politik alanın dinamiklerine vurgu yaparak, ulus-devlet kuruluş süreçlerinde türdeşleştirme temelli bir devlet pratiğinin kamusal düşman tayin etme kapasitesini anlamaya gayret etmektedir. Aslında, Michel Foucault'nun bir ifadesini biraz özgürce kullanarak, amacımızın "üzerine düşünülmemiş süreklilikler" hakkında bir sorgulama hattı inşa etmek olduğunu söyleyebiliriz.

İlk olarak yazının çerçevesi detaylı bir şekilde tartışılacak ve esinlendiği literatür ile kavramlar kısaca gözden geçirilecektir. Burada özellikle Bauman'ın *Modernlik ve Müphemlik* eseri başlıca referans kaynağımız olacaktır. Ardından Türkiye'de siyasal alanın oluşumu sürecinde öne çıkan *politik monizm* biçimi ve bununla bağlantılı olarak "müphem" olanın, farklılıkları kategorikleştirerek muğlâklığı sıfırlamaya

---

* Güney Çeğin, **"Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet"**, Bauman Sosyolojisi içinde, (der.) Zülküf Kara, sayfa: 227-243, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

1 Yazının ilerleyen kısmında detaylandıracağımız bu kavramın ilk formülasyonu açısından bkz. Mark Neocleous, "Off the Map – On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003, s. 409–425.

çalışan modernleştirici pratikleri ne şekillerde sarstığı incelenecektir. Yazının merkezi motifini teşkil eden bu kısımda geliştirilen argümanlar, Dâhiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı'nın 1932'de yayımladığı Dersim başlıklı raporuna dayanmaktadır. *Gizli ve zata mahsus* olmak kaydıyla 100 adet basılan ve yalnızca devletin üst düzey yöneticilerine dağıtılan bu rapor (Bauman'ın ve kısmen diğer düşünürlerin kuramsal yönelimleriyle) incelendiği takdirde, devletin toplumu okunaklı kılma stratejilerinin müphem olanı nasıl kodladığı/evcilleştirdiği anlaşılabilir.

***

Bauman, pek çok çalışmasında modernliğe dair analizlerini "düzen arayışı" kavramı etrafında örerek, müphemliği bir bütün olarak *modernlik süreçlerinin artığı* şeklinde tarif eder. Müphemlik, her şeyden önce dile özgü bir düzensizliğe veya dilin icra ettiği sınıflandırma işlevinin iflasına dayanmaktadır. Bu yüzden düzensizliğin temel belirtisi, herhangi bir durumun doğru biçimde okunulamadığı zaman hissedilen somut rahatsızlıktır. Dilin ikili işlevinin, yani hem adlandırma hem de sınıflandırma işlevlerinin tezahürü olan müphemliğin boyutları, bu işlevlerin uygulanmasındaki pratiklere bağlı olarak da artar. Dolayısıyla müphemlik, dilin "alter ego"suna karşılık gelir ve dil, yerleşikleşmiş bir dünya ile olumsal [kontenjans] bir dünya arasında kendini konumlandırmış olur. Bu noktada düzenin idamesini, olumsallığın reddine veya bastırılmasına bağlayan Bauman'a göre; bizler öğrenme ve ezberleme yetimizden ve de düzenin idamesi çıkarlarımıza uygun düştüğü için müphemliği çoğunlukla bir tehdit olarak algılarız. Yani müphemlik, *dilin yapılaştırma araçları* yetersiz kalınca ortaya çıkar ve her türden kategorikleştirmelerin ardındaki temel insiyak buradan gelir.

Peki dilin kendi iç uzamında yaşanan bu sürecin, düzen ya da egemenlik formları ile ilişkisi ne olabilir? Bauman, mikro-bireysel düzeyden makro-yapısal düzeye uzanan güzergâhta devletin de tıpkı dilin sınıflandırma işlevine benzer biçimde, sivil toplum örüntüsünü okunaklı kılmak için sınıflandırma/adlandırma icrasını devreye soktuğu iddiasındadır. Düzen ancak bu sayede dünyaya bir yapı atfedebilir ve toplumsal dünyadaki olabilirlilikleri denetler. Diğer yandan, düzenin selameti bağlamında *adlandırma eylemi* de en az sınıflandırma işlevi kadar belirleyicidir. Bauman, her bir adlandırma pratiğinin "verilen isme uyan ve uymayan varlıklar" olarak dünyayı ikiye böldüğünü iddia eder ve bunun da apaçık bir şiddet biçimi olduğunu düşünür. Zira egemenlik

mekanizmaları kendilerini çoğu kez kategoriler inşa etmek suretiyle yeniden üretebilirler ve bu kategoriler, hem somut dünyanın kavranmasını sağlayan nesnel sınıflandırmalara hem de subjektivite rejimlerine dayanmaktadır. Adlandırma/adlandırmama pratiği, hâkim öznenin *nesnelleştirme yöntemleri*nin başında gelir.

Ancak müphemlikle mücadelenin bir de öteki yüzü vardır: Düzeni hem kuvvetlendiren hem de törpüleyen bir işlem olarak bu mücadele, *sorunu çözmeye çalışırken, sorun yaratmanın çelişkisine* de sahiptir. Mücadelenin yoğunluğu, müphemliğin boyutlarının denetimine yetecek gücün olup olmadığına ve bu belirsizlik halinin azaltılmasının doğru teknolojinin keşfi ve faaliyetiyle ilgili bir problem (yönetsel sorun) olduğunun farkına varılıp varılmamasına bağlı olarak değişir. Böylece modern zamanlar, müphemliğin amansız düşmanlarına dönüşmüş ve düzenleme ödevi, tüm öteki ödevlerin arketipine tahvil edilmiştir:

> "Düzen, kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir. Düzen ve kaos modern ikizlerdir... İşte biz, düzen ve kaos çatallaşmasından önce var olan bu düşüncesiz ve dikkatsiz dünyayı kendi terimleriyle tanımlamakta zorlanıyoruz. Onu kavramak için genelde olumsuzlamalardan medet umuyoruz: Büyük ihtimalle bu dünya, kendisini bizim tanımlamalarımızla tanıyamazdı (Bauman, 2003: 14)."

İçinde yaşanılan dünya, *insan habitatı* ve *insan benliği* arasındaki mafsalın tezahürü olan [herhangi bir] düzen, Bauman'a göre üç eksen üzerinden kavranabilir: (a) Bir tasarım ve eylem sorunu olarak düzen; (b) bir saplantı olarak düzen ve (c) düzenleme telaşının ardından düzenleyici pratikler üzerinde bir tefekkür. Bu çerçevede Bauman'ın bu yarı-ontolojik ilkesi [düzen], hayatın bizzat kendisinin "tasarım" olarak algılandığını da gösterir ve düzenin idamesine dair bitimsiz mücadele, belirlenimin ikircim olana, semantik kesinliğin müphemliğe, saydamlığın örtüklüğe, berraklığın da bulanıklığa karşı mücadelesidir (Bauman, 2003: 16–17):

> "Düzenin ötekisi' olan kaos salt olumsuzluktur. Bu, düzenin olmak istediği her şeyin reddidir. İşte düzenin olumluluğu, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar. Ancak kaosun olumsuzluğu, düzenin kendisini kuruşunun bir sonucudur: Düzenin oluşumunun yan etkisi, artığı, fakat aynı zamanda da düzenin olabilirliğinin olmazsa olmaz koşuludur. Kaosun olumsuzluğu olmazsa düzenin olumluluğu da olmaz. Kaos olmadan düzen olmaz (Bauman, 2003: 17)."

Bauman'a göre modern insan için kaçınılmaz olan bu durum, varoluşun, *tasarım, manipülasyon, yönetim* ve *mühendisliğin* etkisi altında olduğunun da kanıtıdır. Bu bağlamda kesin olarak tanımlanamayan her şeyi eleyen/bastıran modern pratik, müphemliğin kökünü kazıma çabası olarak tanımlanmalıdır. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini ister (2003: 17–18). Buna karşın çok anlamlılık, zihinsel uyumsuzluk ve olumsallık gibi terimler, modern aklın ötekileridir. Burada müphem olanın tanımlanmasına karşı bir direniş söz konusudur ki, bu durum iktidar konfigürasyonuna sınırlar çizer. Direniş, düzenin boş yere içermeye çalıştığı akışkanlığı inatla hatırlatmış olur. Toplumsal-entelektüel sistemin teorisyen ve pratisyenlerinin başını ağrıtan müphemliklerin çoğu da bu eksende özerkliğin kendine has göreliğini bastırma çabalarının sonucudur (Bauman, 2003: 26).

***

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında da müphem olana, yani devletin görüş mıntıkası açısından belirsizlik imgesi taşıyan her şeye dair *akut bir devlet hassasiyeti* gözlemlemekteyiz. Devletin iç mekânının türdeşleştirilmesi hamleleri sırasında daha da yoğun bir biçimde ortaya çıkan bu kaygının ardında hiç kuşku yok ki -bugün aşina olduğumuz "milli devlet mefkûresi"nin tezahürlerinden çok- devlet yöneticilerinin, devletin altyapısal menzilini genişletme amacı bulunmaktadır. Dolayısıyla genç Cumhuriyet için o sıralar *siyasi kontrolün lojistiğinde meydana gelen gelişmeleri yönlendirmenin* en önemli vazife olduğu söylenebilir. Bu çerçeve içinde, yönetsel erk açısından siyasal alanın "okunaklı" kılınması temel bir problem haline gelmektedir. Velhasıl, Bauman'ın müphemlik kavramıyla birlikte okunulduğunda daha da anlamlı olacağını düşündüğümüz *okunaklılık* ne anlama gelmektedir?

Siyaset bilimci James C. Scott *Devlet Gibi Görmek* adlı çalışmasında okunaklılığın modern devlet sistemleri için oldukça merkezi bir kavram olduğunu vurgulamıştır. Scott'a göre premodern devletler, okunaklılık araçları açısından zayıftır; çünkü nüfusun bizatihi kendisine, bunların kimliklerine ve mülklerine dair bilgisi yeterli değildir. Ne arazilerinin ne de vatandaşlarının ayrıntılı haritasına sahip olmayan bu devlet biçimi bunun da ötesinde "bildiklerini sinoptik bir bakış için gereken ortak bir standarda 'çevirmesini' sağlayacak" ölçüm sisteminden de yoksundur (Scott, 2008: 14).

Scott'ın 1686'da XIV. Louis'e genel sayım önerisinde bulunan bir soyludan (Marquis de Vauban) aktardığı şu pasaja bakıldığında, "ölçme"

pratiğinin devlet iktidarı açısından taşıdığı değer oldukça iyi yansıtılmaktadır.

> "Her yıl belirli bir zamanda, her bir yere ait zenginlik ve yoksulluk rakamları ile toplamda ve bölge bazında, sahip olduğu bütün kaynaklarla birlikte tebaasının sayısını; asilzadelerinin ve tüm din adamlarının, resmi görevlilerinin, Katoliklerin ve diğer dinlerden olanların sayısını, her biri kendi ikametlerine göre ayrılmış olarak bilmekten büyük bir memnuniyet duymaz mıydı Kral? Başında olduğu büyük krallığın şimdiki ve geçmişteki halini kendi makamından bir saatlik bir süre içinde teftiş edebilmek ve azametini, zenginliğini ve gücünü oluşturan şeyi kesin olarak bilebilmek, onun için yararlı ve gerekli bir zevk olmaz mıydı? (2008: 27)."

Bu yüzden devlet, toplumun güvenliğini tesis etmek, askerlik hizmetlerini denetlemek ve vergi sistemini tahkim etmek gibi bir dizi temel işlevinin işleyişini sağlamak adına nüfusu düzenleyerek kontrol altına almaktadır. Burada en temel amaç, okunabilir bir toplum yolunda "merkezi olarak kayıt alınıp denetlenebilecek standart bir sistem" inşa etmektir (2008: 14–15). Dolayısıyla teknik ve bilimsel ilerlemenin çıktıları, devlet aracılığıyla insani etkinlik alanının bütününe uygulanarak devletin görme gücünü azami seviyeye çıkarır. Yörüngesini yüksek modernist tercih yönünde kullanan her devlet, gerçekliği denetlemek için onu okunaklı hale getirmek zorundadır.

Kuruluşundan itibaren Türk devleti de tepeden inmeci modernleşme eğilimi ve devrimci öncülleriyle, yüksek modernist inancı kurucu ideolojilerinden biri olarak benimser. Ne de olsa yüksek modernist proje "halkın çalışma alışkanlıkları, yaşama örüntüleri, ahlâki davranışları ve dünya görüşlerinde devasa, ütopik değişimler yaratmak için devlet iktidarını kullanmak isteyen planlamacılara, mühendislere, mimarlara, bilim adamlarına ve teknisyenlere" oldukça cazip gelmektedir. Siyasal alandaki mevcut muhalefetin ekseriyetle sindirildiği 1927 sonrası, soyadlarının yaratılmasından, ölçü ve ağırlıkların standardizasyonuna, nüfus kayıtlarının tesisinden dil devrimine değin pek çok alanda devlet, okunaklılık stratejilerine yaslanır. *Okunabilirlik araçlarının kalıba dökülmesi* adını verebileceğimiz bu süreçte özellikle iki uygulama ön plana çıkar: Kartografik şiddet ve bu şiddetin eşliğinde devletin yetkili birimlerinin hazırladıkları resmi raporlar.

Kartografik şiddet her şeyden önce *müphem olarak telakki edilenin okunaklı kılınmak suretiyle zapt edilmesi* anlamına gelmektedir. Bu çerçevede, bir devletin hükmü altındaki toprak parçası, devlet düşüncesine

içsel olduğundan *mekânın politik örgütlenmesi* devletler açısından son derece hayati bir meseledir. Neocleous'un ifadesiyle "*territory* ve devlet iktidarı arasındaki karşılıklı kurucu ilişkinin sonucu, yerküre yüzeyinin belirli bir biçimde, yani modern devletin *territoryal* hırslarına göre kayıt altına alınması ve mekânın bu devletçi siyasal imgelemde kesin öncelik almış olmasıdır. Mekânın ve siyasetin bu gerekli kesişimi olmasaydı, egemenlik anlamını yitirirdi" (2012: 261). Yani harita, yoğun biçimde siyasal bir nesne olup, son kertede bir güç aracı haline gelmiştir. Bu bağlamda haritaların, kendisi aracılığıyla toplumun kontrol edildiği ve şiddetin uygulandığı, iktidarın ve mülkiyetin dış hatlarını çizen bir polis işlevine sahip olduğunu söyleyebiliriz (Neocleous, 2006).

Peki devleti tesis eden şiddeti ve devlet sisteminin ideolojik tahakkümünü sürdüren çıkarları maskelemeye yarayan kartografik şiddet en çok hangi formlarda karşımıza çıkar? Neocleous bu konuda ilk bakılması gereken alanın, modern devlet idaresinin istihbarat toplamaya dair hazırladığı belgeler olduğunu yazar. Metnimizin bu son kısmında okunaklı kılma ve kartografik şiddet ilişkisinin müphemliğin bastırılması yönünde devlet tarafından devreye nasıl sokulduğunu, Dersim vakası üzerinden inceleyeceğiz.

***

Sadece Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında değil, aynı zamanda Osmanlı'nın son döneminde de Dersim'i gündeme alan pek çok rapor tanzim edilir. Raporların temel gayesi olarak her iki dönemde de bölgenin rehabilitasyonu gösterilir. Zira ulus-devlet inşası açısından Kürtlerle olan ilişkiler düzenlenmeli, diğer yandan da bu amacı taşıyan nüfus politikaları hızla düzenlenmelidir. Yöneticiler bu yolda hem yasal düzenlenmelere hem de idari teşkilatlanmalara girişir. 1927'de kurulan Umumi Müfettişlikler bir tür "minyatür devlet" (Yüksel, 2010: 299) biçimiyle bu çalışmaları üstlenecek kurumlar haline gelirler. Bölgedeki iskân işlerinden toprak dağıtımına birçok sosyo-ekonomik mesele, bu aracı kurumlarca halledilmeye çalışılır.

Bilindiği üzere Dersim bölgesinin devlet idaresi açısından *sorun* teşkil etmeye başlaması, Tanzimat sonrası merkezileşme hareketleriyle bağlantılıdır. İktidar, asker alımı ve bölgenin topyekûn hâkimiyet altına alınması için birtakım yollara [nişan, rütbe, hediye dağıtma gibi] başvurmuş, ancak süreç içinde Dersim'de dört başı mamur bir yönetsel erk

hiçbir surette tesis edilememiştir.[2] Cumhuriyetin kurucu kadrosu da Osmanlı'dan tevarüs eden bu meseleyi hükmetme pratiklerindeki belirgin ve daimî zayıflığa bağlamış ve özellikle 1930'lardan sonra Dersim'i mercek altına almıştır. Denetim eksikliği tespitinin yanına bölgenin silahlı olduğu yargısı da eşlik edince, Dersim meselesi ciddi bir siyasal soruna tahvil edilmiştir (Aslan, 2011: 162). Öte yandan Dersim bölgesinin, coğrafi yapısının kendine özgü özelliklerinden ötürü, yani dik dağlar veya geçit vermeyen engellerden dolayı, devlet-karşıtı güçler için bir sığınak teşkil etmesi de iktidarın gözünden kaçmamıştır (Akgül, 1992: 16).

1930'lara gelindiğinde Dersim, devletin fiziksel olarak nüfuz edemediği ve otoritesini sistematik kılacak altyapısal menzili oluşturamadığı son bölge olması niteliğiyle Türk devlet elitlerince çözülmesi gereken temel sorunlardan biri olarak görülür. Dersim coğrafyası, Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey'in hazırladığı raporda, Cumhuriyet açısından bir an evvel kesilip atılması gereken bir çıban olarak telakki edilecek ve yetkililer, bu rapordan şu sonucu çıkaracaktır (Bulut, 2005: 220):

> "Dersim Türkiye için cehalet, maişet darlığı, dâhili ve harici tevsilât ve Kürtlük temayülâtı ile bulaşmış, tehlikeli bir çıbandır. Bu çıbanın kati bir ameliyeye tâbi tutulması lâzımdır. Bunun içinde evvela silah toplamak, bede hu ıslahat yapmak icab eder."

Kurucu kadro, bölgeyle ilk temasını Dersimlilerin Alevi kimlikleri hasebiyle katılmadıkları Şeyh Sait isyanından sonra tesis eder. Naşit Hakkı Uluğ'un ilk baskısı 1939 yılında yapılabilen ama yazım süreci 20'lerin sonunu kapsayan *Tunceli Medeniyete Açılıyor* (2007) çalışmasından da anlaşılacağı üzere, devletin askeri yetkilileri için 1920'lerin sonunda devlet istediği sadakati inşa ettiğinden emindir. Bir dönem Hâkimiyet-i Milliye'de yazı işleri müdürlüğü de yapmış olan Uluğ'un kitabından aktardıklarına göre, bu tarihlerde Dersim'de düzenin idamesini tehlikeye sokacak herhangi bir kalkışma hareketine rastlanmamıştır. Ancak bu duruma rağmen sadece 1925–1930 yılları arasında İçişleri Bakanlığı'nın

---

[2] Yazının ilerleyen kısmında ayrıntılandıracağımız Jandarma Umum Komutanlığı'nın hazırladığı raporda da Osmanlı bürokrasisinin o dönemde izlediği stratejiden kısaca bahsedilmiştir: "Dersim, Şiiliğin bir kaynağı olduğu günden beri isyankâr ruhunu hiç değiştirmemiş ve bu ruh onu daima hükümetten uzak bulundurmuştur. Nüfuzu hükümetin Dersim'e sokulması için Osmanlı'nın takip ettiği idari, siyaset, nişan ve behaya itasile ve rüesaya payeler vermek suretle idarei maslahat politikası idi" (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 88).

müfettişlerince on adet dâhili raporun hazırlanmış olması devletin bölgeye dair duyduğu hoşnutsuzluğu [*müphemliğin mevcudiyeti*] açığa çıkarmaktadır. Doğrudan bölgeye ilişkin rapor hazırlayan kişiler incelendiğinde, bunlardan beşinin asker, ikisinin sivil devlet yetkilisi olduğu görülmektedir.

Raporların genelinde Türkiye ilginç bir biçimde iki bölgeye ayrılmıştır: Aslen devletin müphemlikle kodladığı Fırat'ın doğusu ve bizzat "Kürtlük" ile tüm temaslardan korunması gereken Fırat'ın kuzeyi (Bozarslan, 2004: 64). Bu yüzden devlet için en kestirme yoldan nüfusun mekânsal dağılımına müdahalede bulunmak icap edecektir. Aynı zamanda Osmanlı'dan tevarüs eden aşiret yapısının mevcudiyeti sorunun en önemli boyutu olarak görülmüştür. Raporlara göre Dersim halkı, şeyh, reis, bey, ağa gibi kişilerin nüfuzunda cehalet içinde yaşamakta ve eşkıyalar bölgede etkili olmaktadır. Yoksulluk da Dersim'in en ciddi sorunlarından birisidir; zira coğrafi yapıdan ötürü ulaşımın eksikliği, ticaret ile tarım ve hayvancılığın gelişimine ket vurmaktadır.

Bütün bu adlandırma ve sınıflandırma işlemleri tabiî ki Dersim'de devletin hiyerarşik bir düzen kurabilmesi adına başlattığı hamleler okunabilir; ancak bu raporlar silsilesi içinde "müphemlik" ve "okunaklılık" kavramları açısından en radikal olan resmî belge ise kanaatimizce Jandarma Umum Kumandanlığı'nın 1932'de yayımladığı Dersim başlıklı raporudur. Çünkü bu rapor Türk devletinin, kaynaklarını yukarıdan ve merkezden daha okunabilir, dolayısıyla daha yönetilebilir kılmak için tasarladığı projenin izini sürmemize olanak vereceği gibi 1937–38 yıllarında Dersim'e yapılacak harekâta bizatihi referans oluşturmuştur.

***

"Bir Sır Perdesi" Olan Dersim Üzerinden Müphemliğin Tesviyesi: Kurtuluş Savaşı kumandanlarından İzzettin Çalışlar'ın kütüphanesinden çıkan 1932 tarihli Dersim raporu bir bütün olarak incelendiğinde, devletin bölgeye nasıl baktığı apaçık biçimde ortaya çıkmaktadır. Mezkûr belge, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin kimlik tahayyülünü net bir biçimde yansıtmasının yanı sıra, iktidar teknolojisinin kartografik şiddeti ne şekillerde uyguladığını da tüm çıplaklığıyla resmetmektedir.

Öncelikle raporun müphem olanı [Dersim'i] saydamlaştırma konusundaki *tuhaf betimlemesi* ile başlayalım; tuhaf diyoruz, çünkü raportörler, raporun ilerleyen bölümlerinde Türklük'lerinden emin

oldukları bir bölgenin nasıl Türkifikasyon'a tabi tutulacağına dair yol haritası sunacaklardır:

> "Dersimliler Türktür fakat ana yurtlarında Şiiliğe bulaşmışlar, dillerine yarıya kadar Farisî kelimeler almışlar, uzun müddet İran harsı ve dilinin tesiri altında kalmışlar ve nihayet Selçuk saraylarını istila eden Türk devletinin kuyudatına kadar giren bu dil, Dersimli'nin kalbine kadar işlemiş, kendilerine Şiiliği talim eden seyitleri ve babaları aslen kendi nesillerinden olmadığı için, Kızılbaşlık aleyhtarlığı ile yapılan devlet takipleri, kendilerini büsbütün Türk âlemi ile temastan kestirmiş ve sindirmiş, bu suretle her gün bir az daha Farisî diline yaklaşmışlar ve nihayet yedi sekiz asır içinde, kısmen yine dillerini unutmamaya, hatıralarını ve karakterlerini muhafaza etmeye muvaffak olmuşlardır. Kürt değildirler. Kürtlükle alakaları yoktur. Asılları ve nesilleri Türkmen olan Zaza'dırlar. Dilleri de Kürtçe değil, Zazaca'dır [denebilir] (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 75)."

Görüldüğü üzere rapordaki ilk hamle, Dersim'e Türklüğün bahşedilmesidir. Bu saptama, sonradan yapılacak olan modern/çağdaş/batılı Türk'ün ötekisi olan iptidai/geleneksel/şarklı ve dağlı Türk [yani Kürt değil] tanımlamasının fizibilitesini de hazırlayacaktır. Söz konusu kurgunun arkasında hiç kuşku yok ki yüksek modernist tasarımdan ilham alan yöneticilerin bölgedeki derebeylik iktidarını yıkacaklarına dair önvarsayımları yatmaktadır. Ne var ki *feodalizm saptaması* dönemin mütegallibesi tarafından bu tarz tartışmalarda en fazla devreye sokulan sabitfikirlerdendir. Mesela sosyolog Hamit Bozarslan'ın o dönemin "feodalizm" nitelemelerini, doğrudan kurucu kadronun sosyal Darwinizm'i ile ilişkilendirdiği şu satırlar manidardır:

> "1930'lu yıllarda *Kadro* dergisini kuran düşünürlerin III. Enternasyonal söyleminden ithal ettiği 'feodalizm', bu şekilde *bir iç savaş kavramı* olarak kullanılmaktadır. *Akşam*'da 1930'da Yusuf Mazhar imzasıyla yayınlanan uzun bir tefrik, Kadro dergisinin Dersim üzerine yazıları ya da Naşit Uluğ'un 'Tunceli' için geliştirdiği medeniyet teorisi Sosyal-Darwinist yaklaşımın şiddet boyutu konusunda en ufak bir tereddüde yer bırakmamaktadır."[3] [*vurgular bize ait*]

---

[3] Daha detaylı bir tartışma için bkz. Hamit Bozarslan, "İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde", (der.) T. Koçak, T. Doğan, Z. Kutulada, *Türkiye'de İfade Özgürlüğü,* İstanbul, 2009, s. 274–281 (http:// www.bgst.org/keab/HB20071218).

Belgenin hacimli olan birinci kısmı, devletin Dersim'i okunaklı kılmasına dönük bilgilerden mürekkeptir. "Dersim'i tanıtmak" başlıklı tetkik, şu alt başlıklardan oluşmaktadır: (1) Dersimin coğrafî vaziyeti; (2) Dersimin yolları ve suları; (3) Dersimin nüfus vaziyeti; (4) Dersimin ırkî vaziyeti; (5) Dersimin iktisadî ve ziraî vaziyeti; (6) Dersimin idarî vaziyeti; (7) Dersimin malî vaziyeti; (8) Dersimin nafıa [bayındırlık] vaziyeti; (9) Dersimin maarif vaziyeti; (10) Dersimin sıhhî vaziyeti; (11) Dersimin askerlik vaziyeti; (12) Dersimdeki aşiretler.

Dersimin coğrafi yapısını ele alan ilk kısım, Dersim bölgesinin detaylı bir haritalandırılmasını kapsamaktadır. Buradaki amacın devletin okunaklılığı yoğunlaştırmak olduğu aşikâr olsa da kısmın sonundaki şu ifadeler niyeti ifşa etmektedir:

> "Bu yollardan maada Dersim dâhilinde köyleri birbirine rabteden birçok patikalar daha mevcuttur. Ancak bütün yollar arızalı mıntıkalardan geçer ve ekseriya tek kişinin hareketine ancak müsaade eder. Son zamanlarda Dersim içi diye anılan *Dersimin en arızalı ve asıl mıntıkasını teşkil eden kısım haricindeki arazi ile Munzur dağı kümesi istisna edilirse diğer arazi harekâta pekte mâni değildir* (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 53)." [vurgular bize ait]

Askerî harekât stratejisine yönelik olarak hazırlandığı ortada olan raporun "nüfus vaziyeti"ni irdelediği kısım da en az önceki bölüm kadar çarpıcıdır. Bölgedeki ırksal yapının durumunu yansıtmada *yararlı esaslar* ortaya koyabilmek için Dersim'deki "muhtelif milliyetlerin nüfus mikdarları" (2010: 56) ayrı ayrı gösterilmiştir. Raportörler Türkçe'ye 1981'de kazandırılan ama yazılış tarihi 1885 olan *Asya Türkiyesi*'nin yazarı Vitali Genet'in çalışmasına referansla Dersim nüfusunu şu şekilde aktarır: Dersim'de 15.460 Müslüman (Yani Sünni Türk), 27.830 Kızılbaş (yani Alevi Türkmen), 12.000 Kürt, 8170 Ermeni yaşamaktadır.[4]

> "Tarihin derinlerine indikçe Dersimin hakiki çehresini görmek ve Türk Dersimi tanımak lazımdır. Vitali Genet, Sünni, Kızılbaş ihtilafını pek iyi ihata etmiş ve Türk demekten kaçınarak Türklere Müslüman demiştir. Kızılbaş ve saireyi de İslamlığa yani Türklüğe muhasım vaziyette

---

[4] Buradaki saptamaların ihtilaflı olduğu belirtilmelidir. Zira 1925 tarihli raporunda Naşit Hakkı Uluğ'un ve 25.12.1935 tarihli TBMM oturumunda Dahiliye Vekili Şükrü Kaya'nın verdiği bilgilerle Vitali Genet'in aktarımı arasında ciddi fark vardır: İlk iki açıklamaya göre Dersim'in 1920'li ve 30'lu yıllardaki nüfusu 65 bin dolaylarındadır.

görmüştür. Şu hâlde Müslüman dediklerini Sünni olarak almak lazımdır (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 60)."

Öte taraftan devlet için nüfusun vaziyetini biçimlendirmeye dönük mesele, Dersim'in vergilendirilmesi meselesiyle paralel bir meseledir. Raporda "Dersim'in beş kazasının bu günkü varidatı umumiyesine mukabil Devletin 100 000 lira fazla masraf yaptığı"ndan (2010: 102) hareketle; bir an önce bölgenin mali vaziyetini devlet lehinde çözmeye dönük bir çağrı söz konusudur. Aksi takdirde devlete karşı "kan ve milli vergisini" (2010: 102) vermekten uzak olan bölge halkını ülkesi açısından yararlı hale getirmek imkânsız olacaktır.

Rapordaki en önemli ve sıklıkla dile getirilen konulardan biri de bölgedeki nüfusunun Sünni Türkler'den fazla olduğu tespit edilen Kızılbaşlık itikadıdır. Aleviliğin "en kötü" biçimi olarak sunulan bu itikat biçimi konusunda raporda geçen ifadeler oldukça çarpıcıdır:

> "Kızılbaş, Sünni Müslüman'ı sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. Sünnileri rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamlarının Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandır. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakki eder. Dersim Alevileri de tıpkı Sivas, Tokat, Canik, Afyon Alevileri gibi (varma yezidin yanına siner kokusu tenine) sünniyi tahkir eder. Yezidi Türk bilirler evlerinde Zaza dili ile dillenen bu insanların aslen ve neslen Türk olduklarına dair şimdiye kadar getirdiğimiz delillere bile lüzum yoktur. Bunlar halü hareketleriyle kendilerinin Türk camiasından olduklarını gösterirler. Birinci umumi müfettişlikçe Dersimin Ovacık mıntıkasında toplanan şarkılardan birkaç parça: "Vardım ovasına kahve pişirir/kınalı parmaklar fincan devşirir/Gelberi gelberi gündüzlü dostum/uydun el sözüne selamı kestin/Ben o kürdü almam/ayağı çarıklıdır" (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 71)."

Raporda devlet erkânına sunulan sosyo-kültürel stratejinin merkezi motifi, Türklüklerinin anımsatılmasıdır:

> "Dersim halkı içine daha fazla nüfuz edilir ve bunların kendi dilleri ile hatıraları yoklanır ve haritacıların tamamıyla tespit edemedikleri dağ, dere, tepe isimleri birer birer anlaşılırsa Dersimlilerin ilk sakinlerinin de tamamen Türk nesline mensup oldukları anlaşılır (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 79)."

Bu minvalde 12 numaralı alt başlık, raporun muhtemelen devletin algılama pratiği açısından oldukça önem arz eden kısımlarından birisidir. Zira bölgedeki tüm aşiretler tek tek kayıt altına alınarak, aşiret liderlerinin hükümete bakışları, nüfus bilgileri, silah sayıları, diğer aşiretlerle ilişkileri ve mülkiyet durumları hakkında ayrıntılı bilgiler sunulmaktadır.[5] Mamafih raporun bu kısmını bizce önemli kılan şey, devletin bundan sonra izleyeceği yol haritasını ortaya koymuş olmasıdır. Kartografik şiddetin boyutlarını burada apaçık tespit edebiliriz: Dersim'de asayiş için bir dağ livasının [tugay] bulundurulması, idari organizasyonun yeniden tanzim ve ıslahı, en iyi memurların tayini, yüksek idare memurlarına adeta sömürge yönetimlerindeki salahiyetin verilmesi, Türklük telkini, Kürtçe yerine Türkçe'nin ikamesi için bilimsel ve yönetimsel tedbirlerin alınması.[6]

Ortaya konulan senaryo ise üç aşamalıdır: Birinci aşamada Dersim'deki ağalar sürülecek ve buna paralel olarak tüm bölge silahlardan arındırılacaktır. Bunu müteakip mekteplerin açılışıyla halk Türklüğe yaklaştırılacaktır. Son aşamadaysa (yani planın üçüncü senesinde), yolların açılması sürdürülecek ve ticaret, ziraat gibi sahalarda reforma gidilecektir. Raporun son kısmında Dersim havalisinden Batı'ya hangi aşiretlerin [toplam 347 aile] nakledileceğine/sürüleceğine ilişkin bir de ek lahiyaya [tasarı] yer verilmiştir.

Raporun tanzim edildiği sıralarda stratejilerin somutlaşmasına dönük olarak hükümet, Mayıs 1932'de o güne kadarki zorunlu göç ve iskân uygulamalarına daha bütünsel bir çerçeve kazandıran yeni bir yasa çıkarır. Yasaya göre tüm ülke toprakları dört mıntıkaya ayrılmaktadır:

[1] Türk kültürüne üye nüfusun yoğun olduğu bölgeler
[2] Türk kültürü içinde asimile edilebilecek yerler

---

5 Mesela Koçgiri aşiretine dair dile getirilen "hükümete temayülleri" kısmı yazımızın problematiği açısından biçilmiş kaftan: "Koçgiri hadisesini yapmışlardır. Alişan 337 senesinde Dersimi isyan ettirmek için Dersime geçmişken tedip olunmuştur. Sinmiş bir vaziyette iseler de itimat edilmez. Bu aşiret dahilinde kuvvetli tesanüt ve reislerine mer butiyet hissi mevcuttur. Kürtçülük cereyanı Koçgiriler arasında tamamen mevcuttur. Çapulculukla taayyüş ederler. Şekavet bu aşiretin en başta gelen sanatlarıdır. Tevarihi muhtelifede birçok defa isyan etmişlerdir" (*Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu*, 2010: 116).

6 Rapordaki kimi yöntemlerin Fevzi Çakmak'ın raporunun uzantısı gibi durduğu söylenebilir: "Dersimli okşamakla kazanılmaz. Silahlı güçlerin müdahalesi Dersim'liye daha çok etki yapar ve ıslahın esasını teşkil eder. Dersim öncelikle koloni gibi düşünülmeli, Türk toplumu içinde Kürtlük eritilmeli, ondan sonra giderek öz Türk hukuku uygulanmalıdır". Raporlar için bkz: Dersim (1998) s.181 v.d. Reşat Hâllı (1992 9 C: II, s;131 v.d. Mumcu Aktaran Baki öz Dersim olayı s.156,157).

[3] Türk kültürüne üye muhacirlerin serbestçe yerleşebileceği yerler
[4] Sıhhi, maddi, kültürel, siyasi, askeri, inzibati nedenlerle boşaltılması şart, açıkçası iskân ve ikametin yasak olduğu yerler.

Dört numaralı mıntıkanın kapsamına bizzat Dersim girmiştir ki, hikâyenin bundan sonraki kısmı hepimizin malumudur. Bölgeye girişilecek nihai tenkil eylemi için rejim, Dersim coğrafyasında özerkliğini kısmen elde etmiş ve 1936'dan sonra harekâta başlamıştır. Uzmanlarca hazırlanmış raporun son olarak iki özelliğine daha vurgu yapmak şart: Jandarma'nın hazırladığı rapor, Doğu ve Güneydoğu Anadolu konusunda yapılmış önceki çalışmalara da değindiği için daha etkili olmuştur. Bölgeye ilişkin çalışmalar, 1896'da Anadolu Müfettişi Umumisi Mareşal Şakir Paşa'nın yazışmalarıyla başlayıp, Cumhuriyet devrinde de artarak devam etmiştir.[7] Naşit Hakkı Uluğ'un 12 Temmuz 1925'te Diyarbakır üzerine başlayan raporlar silsilesi, Burhan Ulutan'ın 1947'deki raporuna kadar benzer tematik ve amaçlarla sürmüştür. 1925–47 arası tespit edilen toplam 32 rapor, rejimin hem doğu ve güneydoğu Anadolu'da tesis ettiği özerkliği hem de yapılan askerî harekâtların nasıl meşru kılındığını göstermektedir.

Martin V. Bruinessen'e göre bu raporda ortaya konulan bilgiler, Şeyh Sait isyanı sonrasında bizzat iktidar tarafından Dersim'e gönderilen Şark İlleri Asayiş Müşaviri ve Türk Ocakları Koordinatörü Hasan Reşit Tankut'un "etno-politika" çalışmalarından esinlenmiştir. Yetim olduğundan Elbistan'daki Alevi Kürt bir aile tarafından evlat edinilen Tankut, hükümete gizli raporlar halinde bu düşüncelerini sunmuştur. Devletin algısının tesisi noktasında bu raporların belirleyici olduğu düşünülmektedir (2009). Son bir nokta: Raporların bütününde karşımıza çıkan benzer ifadeler de devlet iktidarının kendi bünyesine katamadığı müphem unsurlara dair marazi algısını çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir: "Zındık Kızılbaş sapkınlığı", "çıbanbaşı", "selamet-i memleket için nifak yuvası", "kara yara", "vahşi sürüler" bu nitelendirmelerden yalnızca birkaçı.

[7] Osmanlı dönemi Dersim raporlarının ana hatları ise kısaca şöyle özetlenebilir: Dersim askeri yönetimle yönetilmelidir; çünkü silahlı, cahil, eşkıya, çapulcu, soyguncu ve itaatsiz olup, çeperdeki Türk komşularını soygun ve hırsızlık yolu ile taciz etmektedir. Ancak ve ancak silah zoru ve askeri hareketle yola getirilmesi mümkün olan Dersimliler, özbe öz Türk olsalar da Kürtleşme eğilimi içindedirler.

***

Netice olarak, erken dönem Türkiye'sinde devletin toplumu okunaklı kılma uygulamalarına müphemliğin bastırılması üzerinden bakıldığında, ortaya şöyle bir fotoğraf çıkmaktadır: Dersim'e yapılan trajik askeri ve toplumsal müdahale için dile getirilen kadim gerekçe, yani "devletin varlığının tesisi" politik bir mistifikasyondan ibaret sayılmalıdır. Çünkü devletin sorunu, bölgede otorite tesis etmekten çok [ki devlet, bölgede zaten 1938'e kadar kapasitesini tedrici olarak inşa etmiştir] müphemliği son raddesine kadar devre dışı bırakmak olmuştur. Bauman'ın *ayrıksı otlar* dediği, bu yazıda yapılan okuma bağlamında ise *toplumun devletçe tesviye edilmemiş parçası* olarak görülmüş olan Dersim, zaman içinde bahçıvan misyonunu üstlenmiş olan modern devletin toplum mühendisliği için aradığı "öteki"ye tahvil edilmiştir. Devlet raporları açısından Dersim'e ilişkin saptanan/üretilen sorunların çözümü, üç eksen (asimilasyon, iskân ve askerî harekât) üzerinden kurgulanmış ve bundan böyle Kürt siyasal hareketi, Türkiye içerisinde iç-savaş kurgusunu devreye sokabilecekleri alan arayan modernist milliyetçilere politik, etnik ve kültürel olarak tanımlanabilir bir hasım sağlamıştır.

KAYNAKÇA

AKGÜL, Suat, *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanları ve Gerçekler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992.

ASLAN, Şükrü, "Kitlesel Yerinden Edilme Vak'asının Siyasal Arkaplanı Üzerine Tartışmalar: 1938 ve Dersim/Tunceli", *Dipnot*, 2011.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

BOZARSLAN, Hamit, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, Avesta Yayınları, İstanbul, 2004.

BOZARSLAN, Hamit, "İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde", (der.) T. Koçak, T. Doğan, Z. Kutulada, *Türkiye'de İfade Özgürlüğü,* İstanbul, 2009, (http:// www.bgst.org/keab/HB20071218).

BRUİNESSEN, Martin Van, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İletişim Yayınları, 2009.

BULUT, Faik, *Dersim Raporları*, Evrensel Basım Yayınları, İstanbul, 2005.

Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu, 2010.

NEOCLEOUS, Mark, "Off the Map – On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003.

NEOCLEOUS, Mark, *Toplumsal Düzenin İnşası Polis Erkinin Eleştirisi*, çev. Ahmet Bekmen, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

NEOCLEOUS, Mark, *Güvenlik, Şiddet ve Savaş*, çev. Ersin Embel, Gül Çorbacıoğlu, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.

SCOTT, James C., *Devlet Gibi Görmek*, çev. Nil Erdoğan, Versus Yayınları, İstanbul, 2008.

ULUĞ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.

YÜKSEL, Murat, "Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Güvenlik Siyaseti ve Nüfus Politikaları," *Tarihsel Perspektiften Türkiye'de Güvenlik Siyaseti, Ordu ve Devlet*, (der.) Evren Balta and İsmet Akça, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü: Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında Bir Çerçeveleme Denemesi*

Bugün *siyasetin imkânı* üzerine düşünenlerin belki de ilk yapması gereken şey, politik şiddet adı verilen sorunlu terkibi irdelemektir. Neden sorunlu bir terkip ve niçin buradan başlamalıyız? Öncelikle ilk soru üzerinde duralım. Politik şiddet kavramı her şeyden önce oldukça geniş bir yelpazeyi kapsar. Konu, sosyolojiden kriminolojiye tarihten siyaset bilimine geniş bir disiplinler yelpazesinin temel inceleme nesnelerinden biri olmaya adaydır ve özellikle de bu niteliğinden ötürü politik şiddetin bizatihi kendisi ele avuca sığmaz niteliktedir. Öte yandan aynı kavram, hakkında düşünenleri, bilimsel yüzleşme [*refleksivite*] hassasiyetinden uzaklaştırma ihtimali taşır ve bu yüzden sosyal bilimler düzleminde epeyce netameli bir konu olarak karşımıza çıkar. Herhangi bir akademisyenin şiddeti yücelttiği ya da en azından şiddeti olağan ve meşru gören bir fikriyatla uzlaştığını görmek düşük bir ihtimaldir. Dolayısıyla etnik çatışmalardan devlet cebrîne askerî müdahalelerden devrimci şiddet biçimlerine değin sayısız meseleyi bu olguyla ilişkilendirme imkânının yarattığı metodolojik problemler, akademik faillerin bahsedilen nesneyi incelerken öznelcilikten mustarip bir konuma sürüklenmeleriyle daha da çetrefilli bir hal alır. Hele ki Türkiye'nin şiddet ve cebir kullanımı konusunda sicili oldukça kabarık bir siyasi-toplumsal kültüre sahip olduğu da hesaba katılacak olursa, politik şiddet hakkında hususi bir düşünme pratiği ve düşünce birikimi geliştirmenin son derece elzem olduğu söylenebilir. Ne de olsa manipülatif toplumsal şiddet biçimlerinden devlet cebrine kadar dikey ve yatay yönde birbirini besleyen şiddet sarmalından sadece yakın tarihimiz nasibini almamış, bu ülkede yaşayan insanlar yaklaşık bir asırdan fazla süredir sayısız trajediye tanık olmuş ve bütün bu şiddet içerikli hadiseler dizisi, paradoksal biçimde, olağandışı konumlarından son derece olağan birer olaylar kümesi olmaya tahvil edilmişlerdir. Buradaki tarihsel şuursuzluk hali, Pierre Bourdieu'nün

---

* Ümit Kurt, Güney Çeğin, **"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü: Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında Bir Çerçeveleme Denemesi"**, Kıyam ve Kıtal, (der. Ümit Kurt ve Güney Çeğin), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015.

méconnaissance mefhumuyla birlikte düşünülürse provakatif olabilir: Yani "meşru devlet/parti/örgüt şiddet"inin mevcudiyetine olan şartsız koşulsuz inanç, bu inancın devletlû konumlardan yurttaşlara dayatılarak topluluk içinde yeniden-üretilmesi ve bu makro düzeydeki menfaati tesis eden kurumlar ve süreçlerle yüzleş(e)memekten doğan bir *yanlış tanıma.* Bu yüzden belki de öncelikle akademik sahada *şiddet konusuna dair örgütlenmiş tuhaf sessizliğin* üzerine bilahare gidilmesi, mümkünse mevcut *akademik illusio*'nun tesis ettiği oyunun bozulması gerekmektedir.

Elinizdeki çalışma bu tarz dertler çerçevesinde birbiriyle eklemlenebilecek iki sorunsal üzerinden *tartışılmaya her daim açık* şu tarz bir argüman geliştirmektedir: Bireyi şiddete meyilli hale getiren ve onu şiddet faaliyetine aracı kılarak, iktidarla "suç ortağı"na dönüştüren *yatay mekanizmalar* ile şiddetin kullanımlarını ve onun türevlerini devlet katında "vazgeçilmez" kılan *dikey mekanizmalar* arasında güçlü bir mütekabiliyet vardır. Birbirini besleyerek güçlendiren bu mütekabil iki mekanizma anlaşılmaksızın, Türkiye siyasal alanının kendine özgü dinamiklerini kavramamız mümkün değildir. Dahası politik şiddet sekanslarını, Braudel'in sözlerinden ilhamla söylersek, uzun dönem [*longue duree*] aracılığıyla "gelgitlerin güçlü hareketleri üzerinde yükselttikleri" dalgaların gelip geçici *köpüğü*ne indirgemek, her türden kısa-devre analize şans tanımak anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda yazının birinci kısmında okuyucuyu siyasi şiddeti "alternatif bir kavramsal repertuvar" içinde yeniden düşünmeye davet edeceğiz. Yatay mekanizmalar konusunda Christian Gerlach'ın "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" analizini, dikey mekanizmalar konusundaysa Charles Tilly'nin "devlet cebri" [*state coercion*] kavramını yardıma çağıracağız. Zira herhangi bir devlet inşası, kurucu bir şiddet edimi aracılığıyla gerçekleşiyorsa, bunun berisindeki ve ötesindeki *faillikler*in de hesaba katılması gerekmektedir.

Diğer iki kısım ise birinci kısımda önerilen kavramsal setin vakalar üzerinden işlemsel kılınmasına hasrediliyor. İlk vakamız, Ermeni kıtaline ilişkin. 1915–16 yıllarında, "aşırı merkezileşmiş" idarî bir yapının, Ermenilere dönük başlattığı kitlesel imha pratiklerinin, toplumsal alanlara halkalar halinde nasıl yayıldığını ve özellikle devlet cebrine teveccüh eden toplulukları şiddet kullanımına sevk eden dinamikleri inceleyeceğiz. Bir sonraki kısımda ise devletin oluşum sürecinde gayrimüslim unsurların tasfiyesiyle belirli bir *türdeşlik düzeyi*ne erişen ancak Türkleştirme politikasının inhisarında gayritürk unsurların da asimilasyonuna ihtiyaç duyan yeni ulus-devletin devreye soktuğu politik şiddet repertuvarlarını

mercek altına yatıracağız. Bu sahnenin aktörleri ise kuşkusuz 1915 olaylarına nazaran daha da *ustalaşmış bir devlet aygıtı* ile *Kürtler*dir.

Politik Şiddetin Yatay ve Dikey Veçheleri

Şiddet, insan hayatına mündemiç bir olgudur. Dolayısıyla, şiddet aynı zamanda *toplumsaldır* ve toplumsallığı ölçüsünde tezahürlerini görmemiz mümkün hale gelir. Bazı toplumsal süreçler belirli toplumlarda bilhassa kriz dönemlerinde bu şiddetin bütün çıplaklığı ve boyutlarıyla kuvveden fiile çıkmasına cevaz verir. Christian Gerlach bunu "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" olarak tanımlamaktadır.[1] Elbette bu noktada cevaplanması elzem olan soru, söz konusu şiddetin taşıyıcıları olan toplumsal aktörlerin, hangi motivasyonlar ve dürtülerle aynı toplumda yaşayan gruplara bu boyutlarda vahşet ve şiddet eylemlerini ve gösterilerini sergiledikleridir. .[2]

Gerlach'ın "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" derken işaret etmek istediği nokta, muayyen ve müstakil bir toplumsal ve tarihsel bağlamdır. Bu *bağlam*, aynı zamanda farklı bileşenler ve oluşumlar içerir. Bu oluşumlar esas itibariyle Gerlach'ın da altını çizdiği üzere, bir toplumsal yapıyı oluşturan çeşitli insan topluluklarının aynı toplumsal yapıdaki diğer insan toplulukları tarafından büyük çapta bir fiziksel şiddetin mağduru oldukları formasyonlardır. Söz konusu şiddetin ana taşıyıcısı ve öznesi olan bu farklı topluluklar, bu derece muazzam ve olağandışı kitlesel şiddet

---

[1] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World* (Cambridge University Press, 2010), s. 1-14; Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", *Journal of Genocide Research*, c. 8, no: 4, s. 455-471.

[2] "Yahudi Soykırımı'nı gerçekleştiren kişileri Yahudileri yok etmeye zorlayan neydi?" Bu soruya cevap aramak için, Holokost'un failleri üzerine literatürde önemli yeri olan sırasıyla Christopher R. Browning tarafından kaleme alınan *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*; Daniel J. Goldhagen'nin *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* başlıklı çalışması ve Edward B. Westermann tarafından kaleme alınan *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* gibi eserler son derece önemli ve çarpıcı görüşler ileri sürer. Bu eserlerin her biri, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi Almanya'sı Silahlı Kuvvetlerine [*Wehrmacht*] mensup Yedek Polis Taburu 101'de (RPB 101) görev alan ve soykırımı bizzat hayata geçiren sıradan insanların gerekçelerini, eylemlerini ve düşünme biçimlerini ele almakta ve bu konuda üç farklı yaklaşım sunmaktadır. Bu üç önemli çalışmanın karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Ümit Kurt, "Katil olan Sıradan Almanlar mı yoksa Sıradan İnsanlar mı? Yahudi Soykırımı [Holokost] Failleri Üzerine Görüşler", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, no: 15, 2013, s. 147-166.

ve vahşet eylemlerini çok farklı nedenlerle ve şiddet kullanma tekelini elinde bulunduran modern devletin aygıtlarıyla birlikte hareket ederek gerçekleştirir. Bu durum aslında Weber'in legal ve rasyonel bir bürokrat aygıt çerçevesinde hareket eden modern devlet formasyonunun adeta mütemmim cüzü olarak tanımladığı yasal şiddet tekelini elinde bulundurma ve bunu kullanma özelliğini de bir kez daha düşünmemiz gerektiğine işaret eder. Zira aşırı şiddete eğilimli toplumlar, esasında bize modern devletin bu olmazsa olmaz karakterinin bir hayli parçalı bir yapı olduğunu gösterir. Dolayısıyla devletin yasal şiddeti ve bu şiddetin aygıtları toplumsal düzlemde farklı kesimler tarafından kullanılmaktadır. Bu da bize devletin her durumda legal şiddet kullanımının tek aktörü olmadığına; hatta bunun böyle olduğu durumlarda bile bunu sadece devlet aygıtının aktörleri ile toplumun farklı ve değişik aktörleri ve özneleri aracılığıyla operasyonel hale getirdiğine vurgu yapar.

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, bütün şiddet aygıtının tek sahibi ve otoritesi olmasına rağmen devletin neden bu türden kitlesel şiddet eylemlerini kendi başında değil de farklı toplumsal grupların veya aktörlerin geniş desteğine ve rızasına yaslanarak gerçekleştirmeye çalıştığıdır. Devletin varlığı için hayati bir risk ve tehlike arz eden toplumsal gruplara yönelik bilhassa siyasal kriz dönemlerinde uygulanan aşırı şiddet eylemlerini yalnızca devlet eliyle merkezden yönetmek oldukça güçtür. Bu nedenle devlet dediğimiz aygıt, bu tür kitlesel şiddet eylemlerini gerçekleştirmek için çeşitli toplumsal grupların ve aktörlerin maddi ve manevi destek ve rıza mekanizmalarına ihtiyaç duyar. Pek tabii, söz konusu değişik toplumsal kesimler ve aktörler oldukça farklı motivasyonlar ve saiklerle bu sürece dahil olurlar.[3] Bu da bu kesimler tarafından kullanılan şiddetin farklı yönlere yayılmasını ve değişik yoğunluklarla ve biçimlerde ortaya çıkmasını sağlar.

Aşırı şiddete eğilimli toplumların şiddet sarmalına ve yörüngesine, yalnızca bir mağdur veya kurban grubu dahil olmaz.[4] Aynı toplumun değişik grupları ve kesimleri bu büyük ölçekli şiddete maruz kalabilir. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'sının imhacı bir karaktere sahip olan şiddet sarmalına başta Yahudiler olmak üzere; "özürlü insanlar, Romanlar ve Sintililer, Nazi rejimine muhalif siyasi muarızlar,

---

[3] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", s. 460.

[4] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*, s. 2; Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", s. 460.

Sovyet savaş mahkûmları"[5] ve Slavlar girdiler. Bu şiddet sarmalına "katılımcı" olarak dahil olan şiddet uygulayıcısı ve taşıyıcısı aktörlerin çeşitliliğinin yanında kurbanlar da aynı değişkenlikle maluldur. Yine Gerlach'ın önemle altını çizdiği üzere,

> "Toplumlar ne doğal ne de kaçınılmaz bir biçimde şiddete teşne olmazlar ancak yukarıda bahsi geçen kriz dönemleri ve süreçleri sonucunda belirli bir tarihsel zaman diliminde şiddete teşne hale gelirler ya da şiddete eğilimli toplumlara dönüşürler. Bu yönelim ve dönüşüm gerek kapitalist gerekse sosyalist toplumlarda uluslarlarası kapitalist sistemin de tazyikleri ile görülebilir."[6]

"Aşırı şiddete eğilimli toplumlar" soykırım kavramı ile örtüşen unsurları haiz ve bu kavramın havzasına giren tarihsel parametreler ile birlikte ele alınabilecek; ancak sadece onunla da özdeş olmayan bir nosyondur. Bu minvalde, "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" soykırım kavramına alternatif teşkil edebilecek ve daha da önemlisi bu kavramı salt hukukî doğasından çıkartarak tarihsel bir bağlama yerleştirmeye ve böylece soykırım kavramını ontolojik ve epistemolojik olarak incelememize olanak sağlayan bir araç olarak düşünülebilir. Soykırım denen kitlesel katliam ve dini, etnik, ırki ve/veya ulusal bir grubun kısmen ve/veya topyekûn yok edilmesi eyleminin ve bu eylemi gerçekleştiren toplumsal aktörleri (şiddet taşıyıcılarını) bu eylemlere yönelten siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik saiklerin, motivasyonların ve unsurların daha nüanslı bir biçimde değerlendirilmesi adına "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" bize analitik bir çerçeve sunar.

Böyle bir girişim aynı zamanda soykırım kavramını tarihsel bağlamına oturtmamıza da yardımcı olur. Zorla yerinden etme, tehcir, zorla çalıştırma, aç bırakma, üretim modelini değiştirme, uzun süreli ve ağırlaştırılmış hapis cezaları gibi uygulamalar da soykırım kavramının bileşenleridir. Dolayısıyla soykırımı sadece bir grubun fiziksel imhasını hedefleyen ve yalnızca çıplak ve fiziksel şiddete dayalı bir kitlesel katliam eylemi olarak ele almak yerine, onun değişik veçhelerini dikkate almak elzemdir. Örneğin, Nazilerin Yahudileri topyekûn imha siyasetini daha iyi anlamak açısından, İkinci Dünya Savaşı'nda ele geçirdikleri Sovyet mahkûmlarına ve askerlerine ya da Slav ırkından gelen topluluklara yönelik zorla çalıştırma ve bu grupların işgücünden yararlanma

---

[5] Gerlach, *Extremely Violent Societies*, s. 2.

[6] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*, s. 12.

politikalarına bakmak, bu devasa şiddet eylemleri ve gösterilerinin farklı yönlerini ve boyutlarını gözler önüne serer. Dolayısıyla, söz konusu şiddet sadece Yahudileri hedef almamış, aynı zamanda değişik biçimlerde ve yoğunlukta başka topluluklara da uygulanmıştır.
Devasa ölçüde insan kayıplarının yaşandığı, toplumsal grupların siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel temellerinin ortadan kaldırılması ve bu grupların "grup" olma özelliklerini kaybetmeleri suretiyle yaşamsal faaliyetlerinin akamete uğratıldığı kitlesel şiddet olayları ve kitlesel kıyımlar "askerî veya paramiliter gruplar arasındaki savaş ortamının dışında kalan insan topluluklarının maruz kaldığı geniş çaplı şiddet eylemleridir."[7]

Gerek soykırım gerekse etnik cinaî temizlik[8] gibi aşırı şiddete eğilimli toplumların kozasından çıkan kitlesel kırım ve katliam eylemlerinin tek bir merkezden ve yalnızca devletin şiddet araçlarıyla gerçekleşebileceğini iddia etmek bu tür eylemlerin altında yatan toplumsal etmenleri ve bu eylemlerin *toplumsallığını* göz ardı etmek anlamına gelir. Zira, yukarıda da vurguladığımız üzere devletin ya da merkezî otoriteyi elinde tutan siyasi aktörlerin belirgin bir toplumsal zemin, taban, destek, meşruiyet ve rıza mekanizmaları olmadan aynı toplumun bir kesimini başka bir kesime kırdırması neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, bu kitlesel katliam ve yıkım süreçlerine dahil olan aşırı şiddet uygulamaya teşne toplumsal aktörlerin kimler olduğunu ve ne çeşit itkilerle bu

---

7 Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", s. 455.

8 Etnik temizlik ve soykırım eylemleri arasındaki farklar için bkz. Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2005), s. 37. Mann için kitlesel katliam ve insanlık suçu olarak kabul ettiği bu iki cürüm arasındaki farkı belirlemede *coğrafya/mekân* unsuru esastır. Mann'a göre, etnik temizlik kendisini muayyen bir coğrafyada, bölgede, bir toprak parçası üzerinde veya mekânda hâkim-i ve kadir-i mutlak ve üstün gören bir etnik unsurun buna rakip olan diğer etnik unsuru temizlemesi girişimdir. Bkz. Michael Mann, *Explaining Murderous Ethnic Cleansing: Eight Theses*, Paper prepared for the International Sociological Association Conference, Brisbane, Australia, Temmuz 2002, s. 3; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, s. 1-33. Ayrıca bkz. Norman Naimark, *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe* (Cambridge, MA and Londra: Harvard University Press, 2001).

süreçlere katıldıklarını ortaya koymak, bu eylemlerin çıkış noktasını anlamak ve açıklamak adına elzemdir.[9]

Çarpıcı olan bir diğer nokta bu kitlesel katliamlara katılan toplumsal aktörlerin son derece farklı sosyal arkaplanlara, deneyimlere, yaş gruplarına ve eğitim seviyelerine sahip olmalarıdır.[10] Aktörler arası bu çeşitlilik ve geçişkenlik aslında bu devasa katliamların ve yıkım olaylarının düzenleyicisi ve birinci derecede sorumlusu olan merkezdeki devlet elitlerinin işini kolaylaştıran ve bu süreçlerde esnek koalisyonlar kurmalarına olanak sağlayan bir faktördür. Bu esnek koalisyonlar söz konusu kitlesel şiddet eylemlerinin uzun vadede başarıyla sonuçlanmasına "katkı"da bulunur. Zira bu sayede merkezî devletin siyasal, askerî ve bürokratik elitleri planladıkları ve uygulamaya geçirdikleri bu şiddet eylemlerinin sorumluluğunu diğer toplumsal kesimlere de teşmil ederek bir çeşit "suç ortaklığı" inşa eder. Bu suç ortaklığı, aynı zamanda inşa edilmesi tahayyül edilen yekpare kimliğe (bu ulus kimlik veya etno-dinsel kimlik de olabilir) ve/veya "kutsal amaca" hizmet etmek isteyen toplumsal gruplara aynı zamanda bu yapıya entegre olma ve muayyen bir aidiyet

---

[9] Bu konuyla ilgili önemli çalışmaların bazıları için bkz. Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Taner Akcam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (New York: Metropolitan Books, 2006); Taner Akçam, The Young Turks' Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and the Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire (Princeton: Princeton University Press, 2012); Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, *Confiscation and Colonization: The Young Turk Seizure of Armenian Property* (Londra: Continuum, 2011); Aviel Roshwald, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923* (Londra: Routledge, 2001); Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992); Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1996); Edward B. Westermann, *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* (University Press of Kansas, 2005); Michelle G. Latham, "Economic Motives for Total Genocide: A Comparison of the Armenian, The Holocaust and Rwandan Genocides" (unpublished MA thesis, Boston College, Department of Political Science, 2000).

[10] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 456. Yahudi Soykırımı'na iştirak eden aktörlerin çeşitliliğine ilişkin bkz. Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992); Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1996); Edward B. Westermann, *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* (University Press of Kansas, 2005).

hissine sahip olma "şansı" da verir.[11] Bu türden farklı toplumsal gruplar ve yerel aktörler, adeta yok edilmesi hedeflenen diğer toplumsal kesimlerin yıkımına destek ve "katkı" sağladıkları ölçüde yaratılması veya oluşturulması planlanan ve niyetlenen yapıya ve/veya kimliğe ait olma hakkına kavuşurlar. Birbirinden farklı ideolojik yönelimlere ve davranış kalıplarına sahip toplumsal grupları başka bir toplumsal gruba yönelik uygulanacak olan kitlesel bir katliam ve şiddet gösterisi etrafında bir araya getirmek için farklı motivasyonlar devreye sokulur.

Büyük çapta şiddet eylemlerinin gerçekleştirilmesini yalnızca devlet ve devletin merkezî bürokratik aygıtlarına özgü bir durum olarak görmek, söz konusu şiddetin kaynaklarını ve kökenleri açıklamakta akîm kalır. Zira büyük ve ağır şiddet eylemleri çok-boyutlu ve çok-katmanlı dinamiklerin/etmenlerin yarattığı özel koşullar altında; birbiriyle hem uyumlu hem çatışan karar alma süreçleri sonucunda ortaya çıkan bir iklimde ve kipte vuku bulur. Unutmamak gerekir ki toplumun birbirinden farklı kesimlerini bir araya getiren kitlesel katliam eylemleri, "sadece devletin ya da çürümüş bir rejimin politikaları olarak belirmez; bu tür eylemler toplumun derinliklerinde kökleşmiş son derece kompleks süreçlerden kaynağını almaktadır."[12] Dolayısıyla, bu içerikte bir şiddeti ve şiddet eylemlerini modern devletin şiddet kullanma tekeli üzerinden analiz etmek, devlet dediğimiz olguyu toplumsal bağlamından azade ederek onu mekanik ve biçimsel bir perspektiften algılamamıza yol açar ki bu da devlet-toplum ilişkisinde ibrenin yalnızca devlet tarafına çevrilmesine yol açar. Toplumsal olandan ve toplumsal ilişkilerden arındırılmış bir devlet analizi, tarihsellikten uzaktır. Bu bağlamda, kitlesel kırımlar, etnik temizlik ve aşırı şiddeet eylemlerinin nasıl satha çıktığını irdelemek; bunun altında yatan çok-katmanlı sebepleri ortaya koymak için devlet-toplum ilişkisini de yeniden düşünmek gerekir. Toplumsal düzlemde gerçekleşen bütün siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel etkileşimler, kavgalar, çıkar çatışmaları ve eyleyişler devlet dediğimiz olguda yansımalarını bulur. Bir anlamda devlet toplumun, toplum da devletin serencamı gibidir.[13]

---

[11] Bu mevzuyu Yahudi Soykırımını merkeze alarak anlatan çarpıcı bir çalışma için bkz. Thomas Kuhne, *Belonging and Genocide: Hitler's Community 1918-1945* (Yale University Press, 2010).

[12] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", s. 458.

[13] Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism* (Verso, 1974).

Şüphesiz, devletin sivil-askerî bürokratik aygıtları, devlete bağlı olarak faaliyet gösteren merkezî devlet elitleri, aşırı şiddet gösterilerinin ve eylemlerinin gerçekleştirildiği kitlesel şiddet olaylarında kilit bir rol oynamaktadır. Ancak bunun yanında mebzul miktarda toplumsal aktörün aktif olarak bu tür eylemlere katıldığını da hesaba katmak gerekmektedir. Son derece farklı saiklerle bu eylemlere katılan bu aktörleri harekete geçiren unsurları analiz etmek, aynı zamanda devletin yapışını da irdelemek demektir. Dolayısıyla şiddetin bizatihi kendisi devlet-toplum ilişkilerini belirleyen temel parametrelerden biridir.

Gerlach'ın soykırım ve etnik temizlik gibi kitlesel kırım ve katliam eylemlerini gerçekleştiren toplumları tanımlamak için kullandığı "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" kavramı esasında daha önce de dikkat çektiğimiz üzere spesifik bir tarihsel döneme işaret etmektedir. Nazi Almanya'sı, Sovyetler Birliği ve geç dönem 19. yüzyıl erken dönem 20. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu; erken 1940'larda Almanya'nın hâkim olduğu birçok Doğu Avrupa ülkesi (Hırvatistan veya Romanya gibi), 1970'lerin Kamboçya'sı, 19. yüzyılın Amerikası ve 20. yüzyılın Endonezya'sı ve Kolombiya'sı "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" tarihsel havzası içinde yer alırlar.[14]

Şüphesiz bu tarihsel dönemselleştirme içine giren topluluklar birbirinden ziyadesiyle farklı siyasal ve kültürel bağlamlara sahiptir. Ancak, bütün bu farklı siyasal ve kültürel bağlamlara rağmen bahsi geçen topluluklar "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" olarak belirgin ortak örüntüler gösterirler. Gerlach burada söz konusu toplumlara ilişkin dört ortak örüntüye veya karakteristiğe işaret eder: "Değişik mağdur/kurban grupları, geniş bir katılım, çoklu nedensellilikler ve büyük miktarda fiziksel şiddet."[15] Dolayısıyla, *aşırı şiddete eğilimli toplumlar* "ne salt belirsiz bir biçimde tanımlanan genel bir şiddet kültürüne, kültürel ya da yapısal bir şiddet eylemine tekabül eder; ne de [yaşananlar] sıradan bir cürüm olayıdır."[16] Bütün bu farklı şiddet örüntülerini içermesine rağmen onlardan farklı ve özgüldür. Kavramın kendisi belirli bir tarihsel dönemde belirli toplumlarda tezahürleri görülen; özgül bir bağlamı ve dinamikleri olan bir toplumsal olgudur. Büyük çapta ve ölçekte bir fiziksel şiddet eyleminin "başarı"yla uygulanması, geniş tabanlı bir destek mekanizmasına ve faillerin çeşitliliğine ihtiyaç duyar. Burada, birbirinden

---

[14] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: An alternative to the concept of genocide", s. 460

[15] Gerlach, *agm*, s. 460.

[16] Gerlach, *agm*, s. 460.

oldukça farklı motivasyonlar, niyetler ve amaçlar söz konusu devasa şiddet eyleminin farklı yönlere, yoğunluklara ve formlara dağılmasına neden olur. Bu tür bir şiddet eyleminin faili olan aktörler, farklı ajandalara ve saiklere sahiptir. Bu özellik şiddete çok-boyutlu bir nedensellik atfeder.

Aşırı şiddete eğilimli toplulukların özellikle kriz dönemlerinde dolaşıma soktuğu devlet aklı/mantığı soykırım ve etnik temizlik gibi hem yıkıcı hem de inşa edici büyük çaplı katliam eylemlerini teşvik eder. Bu eylemin bu toplulukların bağlı olduğu rejimin bekası ve devamlılığı adına devlete sağladığı faydalar vardır. Bu faydalardan biri, bu eylemlerin etnik çeşitliliği seyreltmesi ve hatta tamamen yok etmesidir. Böylece aşırı şiddete eğilimli toplulukların dahil olduğu etnik kimlik, hâkim-i mutlak hale gelir. Aynı zamanda soykırım eylemi ve/veya etnik temizlik, bu topluluklar için "problem" teşkil eden grupların elimine edilerek kendi kimliklerinin, yani çoğunluğunu oluşturdukların etnik kimliğin daha keskin hale gelip konsolide olmasını sağlar. Böylece bu toplulukarın teşkil ettiği devlet, daha homojen bir yapıya dönüşerek kendi varlığını sağlamlaştırır. Dönemin ruhu da bu tarz politikaların ve uygulamaların adeta bir "norm" olarak kabul edimesine cevaz verir.

Michael Mann, bu türden cinai temizlik eylemlerinin modern bir olgu olduğunu belirtir ve bu tür eylemlerin demokrasinin karanlık yüzü olduğuna işaret eder.[17] Mann'a göre,

> "Demokrasi halkın yönetimi anlamına gelmesine karşın, bir ulusun veya etnisitenin yönetimi anlamına da gelebilir. Modern demokratik bir sistemde, eğer demos bir etnik kimlikle tanımlanırsa, söz konusu rejimdeki etnik olarak azınlık durumunda olan diğer unsurlar her zaman yok edilme riski ile karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla demokrasiye geçis sürecinde olan yerleşik koloniler ve rejimler istikrarlı otoriter rejimler veya kurumsallaşmış demokrasiler tesis etmek yerine yok edici bir etnik temizlik girişiminde bulunabilirler. Zaten bu tür rejimler hiçbir biçimde demokratik bir karaktere sahip olamazlar."[18]

Hem Ermeni kıtali hem de Holokost [*Yahudi Soykırımı*] gibi bir topluluğu sistemli ve programlı bir şekilde imha etme eylemleri, aşırı şiddete eğilimli toplumların bağrından çıkar ve bu tür toplumlarda şiddetin farklı bileşenlerini barındıran bu çeşit kitlesel ölümler ve zulümler neşv-ü

---

[17] Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2004), s. 2.

[18] Michael Mann, In the 21st Century, Still the Dark Side of Democracy - Reply to Bartov and Levene, *Journal of Genocide Research*, c. 8, no: 4, 2006, s. 489.

nema bulur. Esasında her iki aşırı şiddet eksenli eylemin tarihi bizatihi uluslararası bir tarihsel havzada somutlaşır.[19] Bu uluslararası boyut, aynı zamanda bu iki insanlık suçunun analiz edilmesine ilişkin karşılaştırmalı bir çerçeve sunar. Dolayısıyla gerek Ermeni kıtalini gerekse Holokostu tarihsel olarak karşılaştırmalı bir perspektiften değerlendirmek için bu iki muazzam şiddet eyleminin Avrupa'daki öncüllerine bakmak gerekir. Esasında, geç dönem 19. ve 20. yüzyıl Avrupası aşırı şiddete eğilimli toplumların cirit attığı bir coğrafyadır. Donald Bloxham, 1875-1945 olarak çerçevelendirdiği bu dönemi, "Şiddetin Avrupa'daki Tarihi" şeklinde tanımlar.[20] Bloxham, Avrupa tarihinin bu kesitini etno-nasyonel ve etno-dinsel problemlere gittikçe artan ölçüde şiddetli çözümlerin uygulanması olarak karakterize eder.[21]

Bu tarihsel periyot bilhassa çok-dinli ve çok-uluslu imparatorlukların dağılmaya ve parçalanmaya yüz tuttuğu bir döneme tekabül eder. Bu süreçte bu tür imparatorluklardaki etnik azınlık, bu dönemin "ruhu"na da paralel olarak ulusal ve etno-dinsel homojenleşme projesi kapsamında etno-dinsel çoğunluk tarafından önce stigmatize edilir ve daha sonra çeşitli etnisite ve demografi mühendislikleri operasyonlarıyla ortadan kaldırılır ya da söz konusu etnik çoğunluğun bekası ve geleceği için "tehdit" teşkil etmeyecek bir sayıya ve/veya şekle indirgenir.[22] Bu sayede etno-dinsel olarak çoğunluğu oluşturan gruplar kendi kimliklerini daha da keskinleştirir, koyulaştırır ve güçlendirir.[23] Ulusal ve/veya etno-dinsel kimliklerini tehdit altında gören ve her an yıkılma, yok olma korkusu taşıyan bu tarz toplumlar, kimlik krizlerini çözmek için katsayısı son derece yüksek düzeyde olan kolektfi şiddete başvururlar. Daha da önemlisi bu aşırı kolektif şiddet, etno-dinsel çoğunluğu oluşturan topluluğun kendi kimlik krizini çözmek ve tehdit unsuru olarak gördüğü diğer azınlık etno-dinsel grupları etkisiz hale getirmek ve "gerekirse" topyekûn imha etmek adına makbul görülen ve üzerinde konsensus sağlanan bir yönteme/uygulamaya dönüşür.[24]

---

[19] Donald Bloxham, *The Final Solution: A Genocide* (Oxford University Press, 2009), s. 1.

[20] Bloxham, *The Final Solution.*

[21] Bloxham, *The Final Solution*, s. 37.

[22] Ermeni Tehcirini bu açıdan değerlendiren önemli bir çalışma için bkz. Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği* (*1913-1918*), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[23] Donald Bloxham, *The Final Solution: A Genocide*, s. 41.

[24] Mark Levene, "The changing face of mass murder: Massacre, genocide and post-genocide", *International Social Science Journal*, c. 54, sayı: 174, Aralık 2012, s. 448.

Eugen Weber'in *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* başlıklı 19. yüzyılın son çeyreğinde Fransa'da yaşayan köylülerin Fransızlaştırılması sürecini anlatan muazzam çalışması, bu uygulamaya çarpıcı bir örnek teşkil eder. E. Weber, 19. yüzyılda Paris'te yaşayan Fransızların Fransa kırsalında yaşayan köylüleri geri kalmış, barbar, vahşi, kültürsüz, pis, hayvanlarıyla hayvan gibi yaşayan insanlar olarak gördüklerini ortaya koymuştu. Köylülerin, 1789 Fransız Devrimi öncesi pek sorun oluşturmayan bu mevcut durumu, devrim sonrası Fransa'nın teklik ve birlik düşüncesine tezat teşkil ediyordu. Tahayyül edilen "Fransız" ve "Fransızlık" için bu durum büyük bir tehlike arz ediyordu. Dolayısıyla bunun bir an önce düzeltilmesi ve köylülüğün mutlak suretle "medenileştirilme"si ve köylülerin "yeni Fransız" bireylerine dönüştürülmesi elzemdi. Bunun üzerine merkezî Fransa özellikle 1870'den (3. Cumhuriyet) başlayarak Fransız kırsalını "yeniden fethetme"ye başladı. Fetih bazen silahlarla, ama çoğu zaman okullarla, yollarla, demiryoluyla, parayla, pazarlarla oldu. Kitleler Fransızca öğrendi, Fransız gibi düşünmeye ve duygulanmaya başladı.[25] Bedenleri ve zihinleri fethedilmişti. Böylece köylüler Fransızlaştırılmıştı. E. Weber bu süreci Fransız köylülüğün kolonizasyonu olarak tanımlar.[26]

Aynı yöntem İttihat ve Terakki (İT) iktidarı döneminde bilhassa Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Türk olmayan Müslüman unsurların Türkleştirilmesi suretiyle tatbik edilmiş ve bu süreç "başarı"yla gerçekleştirilmiştir. Çeşitli etnisite, nüfus ve istatistiki matematik operasyonları aracılığıyla gayrimüslim unsurlar tasfiye edilmiş ve Müslümanlar ise bilhassa Kürtler, Araplar ve Arnavutlar, *Türkleştirilmek* suretiyle asimilasyona tabi tutulmuşlardır. Bu, etnisite ve toplum mühendisliği eksenli bir *iç kolonizasyon* sürecidir. Başka bir ifadeyle zihinlerin ve bedenlerin fethi, kitlelerin egemen grubun kültürüne ve moderniteye asimile edilmesidir. Bahsi geçen her iki süreçte bütün şiddet araçları seferber edilmiştir.

Avrupa'da bu dönemde cari olan bu verili tarihsel bağlam, aslında bize hem Ermeni kıtalini hem de Holokostu kuvveden fiile çıkaran aşırı şiddet dinamiklerinin, soykırımsal ve etno-siyasi uygulamaların, söz

---

[25] Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976), s. 3-5, 9, 486-87.

[26] Bu kolonizasyon sürecinin Fransa'nın Cezayir'deki kolonilerindeki uygulamaları ile karşılaştırarak aktaran son derece önemli bir çalışma için bkz. Barış Ünlü, "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa Örnekleri: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller", (der.) Güney Çeğin - İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

konusu coğrafyada iki olaydan önce de halihazırda mevcut olduğunu gösterir.[27] Yani aslında aşırı şiddet eğilimli toplumların kozasından çıkan bu iki kitlesel katliamı ve kırım olayını hazırlayan koşullar ve şiddet ortamı, Avrupa kıtasında çoktandır kol geziyordu. Ermeni kıtali ve Holokost bu şiddetin daha keskinleşmiş ve sertleşmiş tezahürleri olarak vuku buldu.[28] Dolayısıyla bu iki olayı daha iyi anlamak ve açıklamak için Bloxham'ın 1875-1945 olarak çerçevelendirdiği tarihsel bağlama ve döneme bakmak elzemdir. Zira bu dönemde Avrupa kıtası, yalnızca Ermeni kıtalinin ve Holokostun değil daha yaygın soykırım eylemlerinin ve aşırı şiddete teşne toplumların mantar gibi türediği bir mekânsal düzlemdi.

Bloxham'ın da işaret ettiği üzere, aşırı şiddete eğilimli toplumların gerçekleştirdiği bu eylemler geç dönem 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında ilk önce Güneydoğu ve daha sonra Doğu Avrupa'da çok daha yaygın hale gelmişti. Geniş Avrupa kıtasını bu dönemde neredeyse bir soykırım, etnik temizlik ve aşırı şiddete eğilimli toplumlar coğrafyasına/bölgesine dönüştüren bu dönemin yapısal birtakım bağlamları vardı. Milliyetçilik, jeopolitik planların ölümcül etkisi ve savaş gibi bağlamlar aşırı şiddete eğilimli toplulukların kitlesel cinayetler, katliamlar ve sürgünler gibi antisivil eylemlerini iyiden iyiye radikalleştirdiği bir ortam yarattı.[29] Ermeni Kıtali ve Holokost, işte tam da böyle bir mekânın ve zamanın Avrupa'sında meydan geldi. Bu anlamda, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı kriz dönemlerinde vuku bulan bu iki aşırı şiddet eylemine mündemiç olan soykırımsal bir mantık ve zihniyet sürekliliği mevcuttur. Bloxham'a göre, Avrupa'ya özgü olan ve kendisinin "Avrupa Soykırımı [*European genocide*]" olarak tanımladığı olgu, hikmeti kendinden menkul olmayıp; Avrupa'nın kolonyal ve emperyal tarihinin geniş örüntüsünün bir parçasıdır. Daha da önemlisi bu olgu, Avrupa'nın Amerika, Asya, Afrika ve Avusturalya'daki kolonilerinde gerçekleştirdiği "kolonyal soykırım [*colonial genocide*]"ın bizatihi kendisidir. Bu olgunun tezahürlerini ve yansımalarını görmek için Avrupa'nın bahsi geçen kolonilerde yerli halklara uyguladığı politikalara göz atmak yeterlidir. Dolayısıyla, *Avrupa soykırımı* önemli ölçüde emperyal ve kolonyal bir fenomendir.[30]

---

[27] Donald Bloxham, *The Final Solution: A Genocide*, s. 330.

[28] Bloxham, *The Final Solution*, s. 130.

[29] Martin Shaw, "Donald Bloxham, *The Final Solution: A Genocide* (Oxford University Press, 2009)", *Journal of Genocide Research*, c. 13, no:1, 2011, s. 115-16.

[30] Kolonyalizm ve soykırım arasındaki yakın ilişkinin detaylı bir analizi için A. Dirk Moses'ın çalışmaları anahtar niteliğindedir. Bkz. A. Dirk Moses, "Conceptual blockages and definitional dilemmas in the "racial century": Genocides of indigenous

Emperyalizm ve kolonyalizm ile malul bu coğrafî düzlem, aşırı şiddete eğilimli Avrupa topluluklarının hayat bulduğu bir yerdir.

Gerlach ve Mann'ın da altını çizdiği üzere, ölçüsüz şiddet 20. yüzyılda icat edilmiş bir olay değildir. Ancak bu yüzyılda daha fazla "katılımcı" karakter kazanarak farklı bir boyuta taşınmıştır. Katılımcı karakterden kasıt, devletin aşırı ve ölçüsüz şiddet kullanımında tek başına hareket etmeyerek, söz konusu şiddetin taşıyıcılarını çeşitlendirmesi ve çoğaltması başka bir ifadeyle ölçüsüz şiddetin toplumun farklı kesimlerinden gelen grupların katılımı ile kitlesel bir karakter kazanmasıdır. Bu şekilde bir katılımcı karakter, tarihsel olarak erken 20. yüzyılda Avrupa'nın kolonilerinde uyguladığı kitlesel şiddetin Avrupa'ya geri dönmesi sürecine de tekabül eder.[31]

Yahudi karşıtlığından farklı bir temelde, belki bir modern çağ yan etkisi sayılabilecek biçimde ortaya çıkan antisemit akımların doğuşunu, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla dönülen çağ aralığındaki gelişmeleri ele alan; 20. yüzyılda sayısız insan hayatına mal olacak, soykırım girişimlerine, katliamlara, toplumsal hezeyanlara kapı aralayacak, ardından siyonist şiddetle karşı dramlar yaratacak bir eşiği analiz eden *Totolitarizmin Kaynakları* başlıklı muazzam çalışmasında Hannah Arendt, Avrupa'da yeşeren, Avrupa'nın ırksal ve kültürel olarak üstünlüğünü "kanıtlayan" teorilerin ve bunların yol açtığı totaliter sonuçların Avrupa'nın ya da beyaz göçmen kolonilerinin Asya, Afrika ve neredeyse bütün dünyada yarattığı ekonomik yayılmacılık ve sömürü sonucu ortaya çıktığını iddia eder.[32]

Arendt, Avrupa'nın kendi kolonilerinde uyguladığı ırkçı teoriler, cebir kullanılarak gerçekleştirilen nüfus transferleri, soykırım öncesi katliamlar ve demokratik olmayan diğer bütün şiddet siyasalarının etkilerinin ve sonuçlarının Avrupa'ya aynı şekilde geri döndüğünü belirtir.[33] Başka bir ifadeyle bu demokratik olmayan ve aşırı şiddete

---

peoples and the Holocaust", in *Colonialism and Genocide*, (ed.) A. Dirk Moses ve Dan Stone (Routledge, 2007); A. Dirk Moses, "An Antipodean Genocide? The Origins of the Genocidal Moment in the Colonization of Australia", *Journal of Genocide Research*, c. 2, no. 1 (2000), s. 89-106; A. Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History", *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, (ed.) A. Dirk Moses (Berghahn Books, 2008); A. Dirk Moses, "The Holocaust and Genocide" *The Historiography of the Holocaust*, (ed.) Dan Stone (Palgrave Macmillan, 2004).

[31] Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (Berghan Books, 2007), s. 1-18.

[32] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973).

[33] Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 2-3.

eğilimli totaliter uygulamalar, kolonyal politikalar ve pratikler Avrupa'nın siyasal ve entelektüel kültürünü ziyadesiyle etkilemiştir. Bunun sonucunda Avrupa'da özellikle 1880'lerden sonra ırkçı teorilere ve düşüncelere teşne otoriter ve aşırı şiddete eğilimli siyasi yönetimler güçlenmiştir.[34] Arendt bu süreci "Bumerang etkisi" olarak tarif eder.[35] Avrupa'nın kolonyal ve emperyal deneyimleri Avrupa coğrafyasında olası bütün korku dolu şiddet eylemlerine kapı aralayan bir *durum* yaratmıştır.[36] Örneğin, Almanya'nın Afrika'daki kolonyal varlığı daha sonra tarih sahnesine çıkan Nazi elitlerinin "yeşermesi ve çiçeklenmesi için en verimli toprakları teşkil etmiştir."[37] Aslında Avrupa, kolonilerinde uyguladığı şiddetin de ötesine geçerek, bizatihi kendisi daha çok şiddetin varolduğu bir dünyaya dönüşmüştür. Dolayısıyla Arendt'e göre, totaliteryanizm, ırkçılık ve antisemitizm sadece Almanya'ya özgü değil bizatihi Avrupa'ya özgü olgulardır.

Kolonyal güçler, kolonilerindeki yerli halklara ölçüsüz şiddet politikaları uygularken bunları bu yerli halkları imha edip yerlerine kendi topluluklarını yerleştirmek suretiyle bu toplulukların desteğini ve katılımını sağlayarak yapar. Zira sömürgelerde yaşayan yerli halkın yerlerinden edilmesiyle birlikte buraya yerleştirilecek olan topluluklar, bu yerli halkın toprağına, malına ve mülküne sahip olacaklardır. Bu topluluklar, kolonyal güçlerin ölçüsüz şiddet politikalarına, ekonomik motivasyonlarla hem destek vermiş hem de bizzat iştirak etmişlerdir. Dolayısıyla şiddet eylemlerinin dinamiklerinin ve ortaya çıkış nedeninin anlaşılması bakımından ekonomik saikler son derece önemlidir. Bilhassa,

---

[34] *King ve Stone*, *Hannah Arendt and the Uses of History*, s. 2-3.

[35] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second ed. (Cleveland, 1958), s. 206, 223. Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3, 9-11.

[36] Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3.

[37] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second ed. (Cleveland, 1958), s. 206. Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3. Ayrıca Jürgen Zimmerer, Almanya'nın 1904-1905'de Orta Afrika'da bugün Namibya olarak bilinen ülkedeki kolonilerinde Herero topluluklarına yönelik uyguladığı soykırım politikaları ve Holokost arasında ideolojik ve pratik bir sürekliliğe vurgu yapar. Bkz. Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 8; Jürgen Zimmerer, "Colonialism and the Holocaust: Towards an Archaeology of Genocide", *Genocide and Settler Society, in Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, (ed.) A. Dirk Moses (New York, 2004), s. 49-76.

hedef alınmış bir toplumsal gruba ve/veya gruplara ait zenginliğin elde edilmesi gibi bir itki, toplumun değişik katmanlarında yer alan farklı aktörleri harekete geçiren güçlü bir teşvik unsurudur. Böyle bir motivasyonla hareket eden aktörlerin geniş katılımıyla birlikte hedef alınan ve kurban durumuna düşürülen topluluk/topluluklar bu surette elimine edilirler.

Mark Levene'nin "mega-soykırımlar [*mega genocides*]" olarak tanımladığı aşırı şiddete eğilimli toplumların uyguladığı kolektif şiddete dayalı bu kırımlar, bu tür toplumların beslendiği ve su yüzüne çıktığı devletlerin bünyesinde gerçekleştirilen antisivil şiddet eylemlerinin daha geniş örüntülerinin bir parçasıdır.[38] Levene, soykırım eyleminin kaynağına ve kökenine inmeye çalışırken, bunu ulus-devletler üzerinden ortaya koymaya çalışır. Levene'e göre, ulus-devletlerin oluşturduğu uluslararası sistem, soykırımın temel ve yapısal nedenidir.[39] Bu uluslararası sistemde birbirleriyle sürekli rekabet halinde olan ulus-devletlerden bazıları diğerlerinden daha tehlikeli ve aşırı şiddete eğilimlidir. Bu rekabet ortamı soykırım eylemini doğuran ve tetikleyen bir etki yaratır. Bloxham ise Levene'nin bu argümanını, ona ulus-devletlerin uluslararası jeopolitik ilişkileri bağlamını ekleyerek destekler. Örneğin Bloxham'a göre, geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılda aşırı şiddete eğilimli bir devlet ve topluluk olarak Osmanlı İmparatorluğu Ermeni Kıtali'ni jeopolitik, etnik ve ekonomik saiklerin bir araya geldiği bir konfigürasyonda gerçekleştirmiştir.[40] Bu sayede Bloxham, bize daha geniş ve karşılaştırmalı bir perspektif sunar. Ermeni Kıtali "emperyalizm, milliyetçilik ve 1914'ten bu yana Büyük Avrupa'da kitlesel şiddetten müteşekkil bir makro-tarihsel çağdaki kısmen kaçınılmaz kısmen de tesadüfi bir işlevsel yıkımdır."[41] Hans-Lukas Kieser'in de önemle altını çizdiği üzere, "Şark eyaletlerinin modern Büyük Avrupa'da (Avrupa,

---

[38] Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: c. 1: The Meaning of Genocide* (I. B. Tauris, 2008).

[39] Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: c. 2: The Rise of the West and the Coming of Genocide* (I. B. Tauris, 2005); Mark Levene, "Creating a modern 'zone of violence': The impact of nation-and state formation on Eastern Anatolia, 1878-1923", *Holocaust and Genocide Studies*, c. 12, no: 3, 1998, s. 393-433.

[40] Donald Bloxham, *The Final Solution: A Genocide*, s. 78. Aynı argümanın daha detaylı bir incelemesi için bkz. Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford University Press, 2007).

[41] Bloxham, *The Final Solution*.

Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu) kırımın ilk kez gerçekleştiği asıl arena olduğu hususunda, kitlesel şiddet hakkında yazan yakın zamanlarda yapılan uluslararası araştırmalarda da büyük bir mutabakat söz konusudur."[42] Unutmamak gerekir ki İttihat ve Terakki Umumi Merkezi, Ermeni kıtalini kırımın gerçekleştiği mahallerdeki pek çoğu *gönüllü* cellat ve vurguncuyla birlikte gerçekleştirmiştir.[43]

Buraya kadar "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" kavramlaştırmasının kavramsal ve tarihsel arka planına değindik. Özellikle *İmparatorlukların politik şiddet repertuvarlarının* anlaşılması bakımından önemli katkılar sağlayabilecek bu kavramsallaştırmanın, imparatorluktan ulus-devlet formasyonuna geçişte belirli bir kavramsal sentezle kuvvetlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bunun için de Charles Tilly'i yardıma çağıracağız.

Tilly, tarihsel-sosyolojik araştırmalarının kendisine kazandırdığı temkinlilikle, Weberci "devletin meşru şiddet tekeli" tezinden daha önemli olan şeyin, "üniter bir şiddet düzeni"nin başlatılması olduğunu ileri sürer. İktidarın çoklu yer ve kaynakları üzerine kurulmuş toplumlardan [imparatorluktan] tek bir meşrulaştırıcı yapıya dayanan toplumlara [ulus-devlet formasyonu] geçişte devlet seçkinleri, şiddetin kullanımında farklı bir yöntem izlemek zorunda kalırlar. Cebrin temerküzü, mevcut sistemi güvenceye alarak, görevli kurumları olağan toplumsal dünyadan farklılaştırır. Öyle ki şiddet repertuvarları uzmanlaşmış, özel olarak bu amaçla görevlendirilmiş, toplum içinde açıkça tanımlanmış, merkezileşmiş ve disipline tâbi bir grup dışında hiç kimse tarafından devreye sokulamaz. Yeni oluşan iktidar konfigürasyonu, fiziksel gücünü/şiddetini iki farklı bağlamda kanıtlamalıdır: Dışarıda, mevcut ya da potansiyel öteki devletlere karşı toprak için yapılan savaşın dâhilinde ve vasıtasıyla; içeride de karşı iktidarlara ve direnişlere (sınıflara) yönelik. Dolayısıyla rejimin askerî veçhesi, tedrici olarak bir yandan devletlerarası rekabete yönelik askerî güçler, öte yandan da iç düzenin korunmasına yönelik polis güçleri biçiminde farklılaşır.[44]

---

[42] Hans-Lukas Kieser, "Ermenilerle Iskalanan Barış: Osmanlı'nın 1915'ten Önceki Doğu Vilayetlerine Bir Bakış", *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013), s. 282.

[43] Kieser, *age*, s. 282.

[44] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, (ed.) Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol, (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), s. 169-191.

Bu bağlamda devlet iktidarının merkezileşmesi "toplumun giderek daha fazla yatıştırılması"na tekabül eder ki herhangi bir yurttaş kendini "büyük Leviathan"a tâbi kılmakta bir beis görmez. Bu noktada, aşağıda iki alt bölümde inceleyeceğimiz Ermeni kıtali ve Kürt İsyanları açısından, devlet ve şiddet ilişkisi, ilkinde daha yatay [Gerlach] ikincisindeyse daha dikey [Tilly] bir hüviyet kazanmıştır. Amacımız [a] komitacı geleneğin devlet cebrinin pratik icrasında ne tür dönüşümlerden geçerek yeniden üretildiğini göstermek ve [b] devlet cebrinin niçin Türkiye'de modern siyasal hayatın oluşumu açısından, devlet aktörlerinin sürekli başvurduğu bir iktidar kurma ve meşruiyetini onayla(t)ma stratejisinin ayrılmaz bir parçası olduğunu incelemektir.

Bir Aşırı Şiddet Eylemi Olarak Ermeni Kıtali

Ermeni kıtaline yol açan farklı nedenler ve Ermenilere yönelik aşırı şiddet eylemlerinin faili olan aktörleri harekete geçiren çeşitli özgül saikler bulunmaktadır. Bunlardan Ermeni mallarını ele geçirme arzusu, Ermenilerin kitlesel olarak imhasında toplumun değişik kesimlerini bir araya getiren önemli bir motivasyon unsuru olmuştur. Ermeni mallarına el koyarak ve böylece Ermenileri varlık statüsünden yokluk statüsüne indirgeyerek Türk-Müslüman bir burjuvazi yaratmak; yeni kurulacak ulus-devletin asli görevidir. Ayrıca farklı toplumsal aktörleri Ermenilerin maruz kaldığı bu aşırı şiddet eylemlerini uygulamaya iten bir diğer faktör, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı ile birlikte Anadolu'ya büyük yığınlar halinde göç eden Müslüman muhacirleri yerleştirme siyasetiyle yakından ilgilidir. Bu muhacirler, Ermeniler yerinden edilmesiyle ve katliama maruz kalmalarıyla birlikte onlardan kalan evlere yerleştirilmiş ve taşınır ve taşınmaz malları yine bu muhacirlere verilmiştir.[45] Bu süreçte, bilhassa Balkan Savaşları sonucu yaşadıkları felaketlerden sonra yakınlarını, evlerini, yerlerini ve yurtlarını kaybeden Müslüman muhacirler Anadolu'ya kendilerini zor atmış ve büyük bir Hıristiyan nefreti ve hıncı ile buraya sığınmıştır. İT yönetimi, intikam hırsı ile dolu yığınların bu öfkesini Ermenilerin üstüne çekmekte zorluk çekmemiş ve bu öfkeli yığınlar Ermenilerin imhasında devreye sokulan aşırı şiddet eylemlerinin

---

[45] Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 31-44; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 293-96; Ugur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, s. 41-105.

başat faili olmuşlardır. 14 Kasım 1914'te bütün İslam âleminin halifesi olması hasebiyle Sultan Reşad, Almanya'nın da tahrikiyle cihat ilanında bulunmuş; bu sayede İmparatorluk dâhili ve haricindeki Müslümanları, söz konusu Hıristiyan nefreti altında bir araya getirmek saikiyle harekete geçirmek istemiştir.[46] Cihat ilanı, Anadolu Ermenilerinin tehciri ve katli sürecindeki ideolojik arkaplanı destekleyici bir unsur teşkil etmiştir.

Aynı zamanda İT liderlerinin Anadolu'yu Türkleştirme, gayrimüslimlerden arındırıp homojen bir etno-dinsel unsur (Türk-Müslüman) yaratma projesine bağlı olarak uygulamaya koyduğu yerleştirme ve nüfus siyaseti, Ermenilerin imhasında ciddi rol oynamıştır.[47] Homojen bir etnik unsur oluşturma temelinde Hıristiyanlardan arındırılmış yeni bir ulus-devlet inşası, İT liderlerinin *milli mefkuresi*dir. Bu minvalde kırım eylemi, sadece bir yıkım süreci değil aynı zamanda bir inşa sürecidir.[48] Dolayısıyla, Ermenilerin imhası ile sonuçlanan bu şiddet eylemlerinin amacı yalnızca yıkmak değil aynı zamanda bir inşa sürecin inşası ile de yakın bağlantılıdır.

Gerekçesi ve nedenleri ne olursa olsun İT Hükümeti ve Merkez Komitesi, Anadolu'da yaşayan Osmanlı yurttaşı Ermenilere karşı bir imha politikası izlemiştir. Ve İT'nin Merkez Komitesi imha sürecini bizzat yönetmiştir.[49] Hiçbir kitlesel katliam, toplumsal destek ve rıza mekanizmaları olmaksızın gerçekleşemez. Dolayısıyla, Ermenilerin imhasında da bu böyledir ve sıradan insanlar da yukarıda tek tek saydığımız unsurlar da burada aktif rol oynamış faillerdir.

1915 veya benzeri büyük katliamlar için "emri veren" veya "kötülüğü organize eden" ideolojiyi, tek suçlu ilan etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bir toplumsal grubun topyekûn imhasına yönelik emir veren, karar alan veya böyle kötücül eylemi organize eden faillerin belirli ideolojik motivasyonlar ve angajmanlar olmadan bu tür eylemleri kuvveden fiile çıkarmaları son derece güçtür. Dolayısıyla Ermenilerin

---

[46] Mete Tunçay, *Cihat ve Tehcir* (Ankara: Salyangoz Yayınları, 2007).

[47] Söz konusu yerleştirme ve nüfus siyasetinin nüanslı ve kapsamlı bir analizi için bkz. Fuat Dündar, *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi* (*1878-1923*) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012); Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği* (*1913-1918*) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[48] Raphael Lemkin, *Axis Rule of Occupied Europe*, *Laws Of Occupation*, *Analysis Of Government*, *Proposals For Redress* (Washington: Carnegie Endowment, 1944).

[49] Taner Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (New York: Metropolitan Books, 2006); Vahakn N. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus* (Oxford: Berghahn Books, 1995).

maddi ve manevi temellerinin ortadan kaldırılması sürecinde tabiki bir ideolojik arkaplan mevcuttur. Ancak altını çizilmesi gereken nokta ideolojinin tek başına bütün tarihsel süreci ve iklimi anlamakta ve açıklamakta önemli ancak sınırlı bir potansiyele sahip olduğudur. Politik, sosyal, kültürel, ekonomik vs. gibi bir dizi faktör bu süreçte rol oynamış ve bu faktörlerden bazıları belirli momentlerde daha ön plana çıkmış ve Kıtali doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla, bütüncül bir tarihsel perspektif her zaman daha sağlıklı ve rasyonel olanıdır. İdeoloji ve bu ideolojiyi içselleştirmiş, bunun sağladığı dürtülerle hareket etmiş aktörlerin eylemleri büyük katliamlarda her zaman önemli rol oynamıştır. Örneğin, Holokost'ta antisemitizm merkezli Yahudi nefreti Yahudilerin imhasında dikkate alınması elzem olan son derece önemli bir faktördür ancak tek başına Holokost'u açıklamaya muktedir değildir. Bu, Ermeni Kıtali özelinde de böyledir.

Bu noktada kullandığımız tarih metodolojisi ciddi önemi haizdir. 1915'i çalışırken meseleye sadece bu tarihsel momenti kerteriz noktası olarak ele alan bir tarih metodolojisi, 1915'i meydana getiren olaylar zincirini; bunların tarihsel bağlamını ve bu olayın vuku bulduğu dönemin siyasal ve sosyal iklimini, aktörlerin zihniyet yapılarını anlamak ve açıklamak bakımından yetersizlikle maluldur. Burada daha geniş bir tarihsel perspektife ve üst bakışa ihtiyaç vardır. Son tahlilde 1915 Ermeni tehciri ve kıtali çok-uluslu bir imparatorluğun son demlerini yaşadığı ve çöküş noktasına geldiği bir tarihsel zaman diliminde vuku bulmuştur. Bu bağlamda meseleyi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde imparatorluğun gayrimüslim unsurları olan Hıristiyanlara ve özelde Ermenilere yönelik İttihatçı bir düşünsel sistematikle hareketen bir siyasal kadro tarafından uygulanan radikal ve sert politikaların anlaşılması çerçevesinde ele almak daha sağlıklı bir tarihsel yaklaşımdır. Dolayısıyla hem imparatorluğu yıkıma götüren bir süreci ve bu süreçte rol alan siyasi aktörleri ve kadroları; bu kadroları harekete geçiren zihniyeti ve tarihsel iklimi de ele alarak Ermeni kıtalinin bütün farklı boyutlarıyla tartışmak gerekmektedir. Bunun, Ermenilerin başına gelen felaketi hiçbir bir biçimde azımsamak ya da önemine halel getirmek anlamına gelmediğini ayrıca söylememize gerek yoktur. İmparatorluk böyle bir bağlamda aşırı şiddete meyilli topluluklardan teşekkül bir yapıya dönüşmüştür.

İT Hükümeti'nin ve özellikle Balkan Savaşları sonrasında, İmparatorluğun Avrupa'daki topraklarından sürülen ve bu dönemde hayat bulan *aşırı şiddete eğilimli topluluğun* önemli bileşenlerini teşkil eden bu "öfkeli" Müslüman nüfusun Hıristiyanlık karşıtı nefretinin ve öfkesinin, 1915 Ermeni Kıtali kararının alınmasında merkezî bir rol oynadığı iddia

edilir.[50] Pek tabii bahsi geçen "öfkeli" ve "intikam hırsıyla dolu" Müslüman nüfusun Hıristiyanlara dönük grotesk nefreti ve bu nefretin "boşalma" ve "kendini rahatlama" hedefi olarak kendine Ermenileri seçmesi tesadüf değildir.[51] Ancak yine de Balkan Savaşları'ndan sonra Müslüman muhacirlerin başına gelen katiyen azımsanmaması ve şiddetle üzerinde durulması gereken felaketler; yerinden, yurdundan edilmişlik ve hezimet duygusu tek başına 1915'i açıklamakta yeterli bir unsur değildir. Tabii ki bu nefret bilhassa İttihatçı siyasi elitlerin işlerini kolaylaştırmış ve bu anlamda fail bulmakta zorluk çekmemişlerdir.[52] Fakat meselenin

---

[50] Türk milliyetçiliği ideolojisinin bu veçhesinin Ermeni soykırımında oynadığı rolün önemine ilişkin bir yazı için bkz. Ümit Kurt, *"Türk'ün Büyük, Biçare Irkı": Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları* (*1911-1916*), Taner Akçam'ın önsözü, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[51] Bu nefretin ve öfkenin erken dönem Türk milliyetçisi aydınlar tarafından nasıl dile getirildiğini orijinal kaynaklara ve bu aydınların kendi yazılarına referans vererek aktaran bir çalışma için bkz. Ümit Kurt, *"Türk'ün Büyük, Biçare Irkı": Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları* (*1911-1916*) (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[52] Bunun yanında gerek Talât Paşa'nın gerekse de İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'nden Bahaeddin Şakir'in ve Dr. Nâzım'ın Ermenileri tehcir etme ve öldürme emirlerine uymayan, bunlara itaat etmeyen, yapılanlara ortak olmayacağını ifade eden devlet görevlileri de olmuştur. Ancak bu devlet görevlileri hiçbir biçimde kendilerine böyle bir hak verildiği için bu karşı koymayı sergilememişlerdir. Bu gibi kişiler tamamiyle kendi inisiyatifleri ve tercihleriyle bu şekilde hareket etmişlerdir. Tam da aksine, bu şekilde hareket eden devlet görevlileri merkezin imha emirlerine itaat etmedikleri için öldürülmüşlerdir. Az sayıda da olsa bazı Osmanlı Bürokratları İttihatçıların hışmına uğramayı göze almış, 27 Mayıs 1915'te çıkartılan Tehcir Kanunu'na direnmiştir. Konya Valisi Celal Bey, Ankara Valisi Hasan Mazhar Bey, Kastamonu Valisi Reşit Paşa, Lice Kaymakamı Hüseyin Nesimi Bey bunlardan bazılarıdır. Örneğin eski Halep valisi olan ve 1915'te Konya valiliği görevini ifa eden Celal Bey, Batı Anadolu'dan sürgün edilen Ermenilerin Suriye çöllerine gönderilmesi emrine itaat etmemiş ve Ekim 1915'te görevinden alınmıştır. Ankara Valisi Hasan Mazhar Bey, kendisine bildirilen emre şiddetle karşı çıkmıştır. "Ben valiyim, eşkıya değilim. Bu işi yapamam. Bir başkası gelir benim koltuğuma oturur, o yapar" demiştir. O yüzden 1915 Ağustos'unda görevinden alınmış ve memuriyetten men edilmiştir. Kastamonu Valisi Reşit Paşa'nın sonu da Hasan Mazhar Bey'den farklı olmamıştır. Reşit Paşa da tehcire şiddetle karşıdır. O yüzden hemen hemen Hasan Mazhar Bey'le aynı tarihlerde görevden alınmıştır. Benzer olayların arasındaki en trajik hikâye ise Lice Kaymakamı Hüseyin Nesimi Bey'in başına gelenlerdir. Nesimi Bey'in talihsizliği, görev yerinin Diyarbakır oluşuyla fazlaca ilgilidir. Mart 1915'te Diyarbakır valiliğine getirilen ve oradaki aşiretlerin ve kendi kurduğu Teşkilât-ı Mahsusa çetelerinin yardımıyla Ermenileri katleden Dr. Mehmed Reşid Bey'in (Şahingiray) emriyle öldürülmüştür. Bkz. AAPJ, Box 21, File M, Doc. No. 492. Taner Akçam, *Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire* (Princeton University Press, 2012), s. 195 içinde; Hans-Lukas Kiesr, "From 'Patriotism' to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid

boyutları daha karmaşıktır. İmha sürecine giden kararlar zincirini ve silsilesini etkileyen başka faktörler de vardır.

Dolayısıyla, yukarıda, Balkanlardan kitleler halinde sürülen muhacirlerin Hıristiyanlara yönelik duyduğu/biriktirdiği "öfke", "nefret", "ezilmişlik" ve "hınç/intikam" ekseninde açıklamaya çalıştığımız gibi bunlar Ermeni kıtali gibi toplumsal payandaları olan kitlesel katliamları izah etmekte elbette göz önünde bulundurulması gereken kavramlardır. Bilhassa ideolojik arkaplanı besleyen ve siyasi elitlerin sömüreceği geniş bir duygu skalası sağlayan faktörlerdir. Ancak yine de tek başına bu tür toplumsal patlamaları açıklamakta yetersizdir. Yeterlidir dersek, gerçekten *özcü* bir yaklaşıma saplanırız ki bu da bizi tarihsel olarak doğru bir mecraya götürmez.

Devlet emriyle gerçekleştirilen sürgünün yanı sıra, hırsızlıklar, yağmalar, çocukların ve kadınların kaçırılması, tecavüzler, işkenceler ve cinayetler de bu süreçte gerçekleştirilmiştir. Peki, bir insan nasıl olup da aslında iyi geçindiği komşusunu öldürerek "kapısına dahi el koymak" durumuna gelmiştir? Burada, daha önce birbirleriyle görece uyumlu bir biçimde yaşayan iki topluluktan biri, zaman içerisinde diğerine akıl almaz şeyler yapmıştır. Yalnız bu "birbiriyle iyi geçinmek"ten neyin kastedildiğinin veya ne anlatılmak istendiğinin iyi anlaşılması gerekir. İki grup eğer birbiriyle eşit haklar manzumesi çerçevesinde yaşıyorsa, burada katliam, cinayet vs. gibi korkunç olayların olması pek beklenmez. Ancak bir grup diğerine hoşgörü ile yaklaşıp o şekilde kabul ediyorsa; ya da bir grup diğerini ona "katlanmak" zorunda kaldığı için tanıyorsa ve kabul ediyorsa, burada bilhassa siyasi ve ekonomik krizlerin belirli eşiklere ulaştığı dönemlerde toplumsal patlamaların, gruplar arasında hoşnutsuzlukların, kıskançlıkların ve nefretin belirmesi kuvvetle muhtemeldir. Evet, doğrudur, Ermeniler tabii ki o dönemde Anadolu'nun birçok yerinde Müslümanlarla bir arada uyumlu bir şekilde yaşamış, çok iyi komşuluk ilişkileri kurmuşlardır ancak bu ilişki hiçbir zaman iki unsurun eşitliği üzerine tesis edilmemiştir. Ermeniler kendilerinin asli unsur olmadığını biliyorlardı. Hâkim-i millet Türklerdi ve ancak kendi

(1873-1919)", s. 142, *A Question of Genocide: Armenians and the Turks at the End of the Ottoman Empire*, (ed.) Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göçek ve Norman Naimark, (Oxford: Oxford University Press, 2011); içinde Raffi Bedrosyan, "The Real Turkish Heroes of 1915", *The Armenian Weekly*, 29 Temmuz 2013. [Türkçesi: Ermeni Soykırımı: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Ermeniler ve Türkler (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015)]

istedikleri biçimde ve çerçevede Ermenilerle ilişki kuruyorlardı.[53] Dolayısıyla buradaki asimetri, her zaman bâki idi ve bu asimetri üzerinden geliştirilmiş bir sosyal sözleşme vardı. Ancak siyasi ve ekonomik krizler, Osmanlı'nın toprak kayıpları, Ermenilerin reform talepleri vs. gibi etmenler, bu şartlı "uyum"u ve "komşuluk"u zedeledi.[54]

Bunun yanında, "Ekonomik açıdan eşitsizlik" faktörü de Ermenilere dönük şiddeti ve nefreti daha "anlaşılır" kılmaktadır. Bu durumu, bütün bir Ermeni varlığının talan edilmesi ve Emvâl-i Metruke Kanunları gibi kılı kırk yararak hazırlanan hukukî mevzuatla Ermenilerin neredeyse bütün mal varlığına el konulması olayları ile daha rahat görebiliriz. Milli bir burjuva yaratılması ve bu bağlamda ekonominin Türkleştirilmesi meselesi, aslında Ermenilerin varlık durumundan yokluk statüsüne indirgenmesiyle gerçekleşmiştir. Bu minvalde, "ekonomik açıdan eşitsizlik", esas itibariyle Ermenilerin maddi temellerinin ortadan kaldırımasına yönelik politikaların kristalize edilmesi bakımından üzerinde durulması gereken bir söylemdir. Bu açıdan bu tez aslında bize failleri harekete geçiren motivasyonların anlaşılması bakımından dikkate değer doneler sunar. Cumhuriyet rejimine de tevarüs eden bütün bir *Emvâl-i Metruke Kanunları* bunun en açık karinesidir.

1915 yılında sürgün edilen Ermenilerin geride bıraktıkları malların idaresi için gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde, bir dizi kanun ve kararname çıkartılmıştır. 1915'de sürgün ve katliama maruz kalan Osmanlı Ermeni vatandaşlarının sürgün edilmeden önce sahip oldukları taşınır ve taşınmaz malları el değiştirmiştir. Osmanlı Ermenilerine ait olan mal ve mülk önce İttihat ve Terakki Partisi iktidarının ve daha sonra Cumhuriyet rejimi kadrolarının çıkardığı bir dizi kanun, tüzük ve diğer

---

[53] Şükrü Hanioğlu, 24 Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte İttihat ve Terakki'nin güttüğü İttihad-ı Anasır ideali ile Osmanlıcılık ve Osmanlı vatandaşlığı fikriyatının bile Türk-Müslüman unsurun diğer gayrimüslim unsurlardan üstünlüğünün bu unsurlar tarafından kabulüne dayandığının altını çizer. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

[54] Aynı mekânsal düzlemde yaşayan birbirleriyle *komşuluk* ilişkileri olan farklı etniku ve/veya dini mensubiyetlere sahip toplulukların arasında vuku bulan etnik çatışmaların ve şiddet olaylarının psikolojik arkaplanını ve saiklarını inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. *Explaining the Breakdown of Ethnic Relations: Why Neighbors Kill*, (ed.) Victoria M. Esses ve Richard A. Vernon, (Blackwell Publishing, 2008).

hukukî düzenlemeler aracılığıyla kitabına ve "hukukuna" uydurularak Ermenilerin ellerinden alınmıştır.[55]

Dönemin iktidar partisi olan İT'den Cumhuriyet yönetimine tevarüs eden Ermenileri hem yerinden etme hem de mülksüzleştirme planı devreye sokulurken kullanılan şiddetin en temel aracı, bu planı hayata geçirmeye dönük olarak çıkarılmış mevzuattır. Ermenilere yönelik şiddetin ekonomik boyutu, "ekonomik şiddet"in Ermeni kıtalinde oynadığı temel ve yapısal bir parametredir.

Esas itibariyle, burada ekonomik şiddetten kasıt, tehcir edilen ve zorla yerlerinden çıkartılan Ermenilerin geri bırakmak zorunda kaldıkları taşınır ve taşınmaz mallara mevcut hukuk sisteminin bütün enstrümanlarından yararlanılarak el konulması suretiyle bu topluluğu varlık statüsünden *yokluk* statüsüne düşürmektir. Aynı süreç Nazi Almanyası'nda ve Hitler ordularının işgal ettiği Avrupa'daki birçok ülkede yaşayan Yahudilerin mallarının ve ellerinde bulunan bütün servetin ve gelirin yine "kanun" ve "hukuk" yoluyla Nazi Almanya'sının kasasına aktarılması; bu sayede savaşın finanse edilmesi ve bu rejime destek veren merkezî ve yerel aktörlere ve Aryan ırkına mensup toplumsal kesimlere dağıtılması şeklinde meydana gelmiştir.[56] Yahudiler, Alman vatandaşlığından çıkarılmak suretiyle "sivil ölü" [*civilian death*] statüsüne indirgenmiş yani hukuken yok sayılmışlardır.[57]

---

[55] Söz konusu hukuksal mevzuatın Cumhuriyet dönemi ve sonrası da dahil olmak üzere kapsamlı bir analizini yapan orijinal bir çalışma için bkz. Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012); Nevzat Onaran, *Cumhuriyet'te Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1914-1919) ve (1920-1930): Emval-i Metrukenin Tasfiyesi-I ve II* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013); Ümit Kurt, "Varlık ve Yokluk Kıskacında Ermeniler: 1915 Ermeni Kırımı'nın Ekonomik Şiddet Boyutu", *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, (der.) Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 79-127.

[56] Bu konu ile ilgili muazzam bir literatür bulunmaktadır. Müstakilen literatürdeki önemli birkaç eser için bkz. Götz Aly, *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State* (New York: Metropolitan Books, 2006); Yitzhak Arad, "Plunder of Jewish Property in the Nazi Occupied Areas of the Soviet Union", *Yad Vashem Studies* XXI (2000), s. 109-148; A. Barkai, *From Boycott to Annihilation: The Economic Struggle of German Jews 1933-1945* (Hanover, NH: University Press of New England, 1989); Martin Dean, *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

[57] Ernest Fraenkel, *The Dual State: A Contribution To The Theory of Dictatorship*, tekrar basım edisyonu (The Lawbook Exchange, Ltd., 2006).

Türk tarihyazımının *Emvâl-i Metruke [Terk Edilmiş Mallar]* olarak kodifiye ettiği ve İT iktidarından Cumhuriyet rejiminin kuruluşu sırasında ve sonrası dönemde Ermeni mallarına ilişkin çıkartılan kanunlar, kanun hükmünde kararnameler, tüzükler ve diğer hukukî düzenlemeler, 1915 Ermeni kıtalinin ve bugünkü hukuk sisteminin yapısal bir unsurudur. İlgili kanun ve yönetmeliklerin büyük bir çoğunluğu Cumhuriyet döneminde çıkartılmıştır. Cumhuriyet ve onun hukuk sistemi, bir anlamda Ermeni kültürel, sosyal ve ekonomik zenginliğine el konulması, Ermeni varlığının ortadan kaldırılması gerçekliği üzerine inşa edilmiştir. *Emvâl-i Metruke Kanunları*, "normal ve sıradan" görülen ve öyle algılanan kanunlardır. Bu nitelikleri itibarıyla kanunların mevcudiyeti hiçbir zaman sorgulanmamıştır. Onların "doğal sayılması" tüm bir Cumhuriyet tarihi boyunca Ermeni kıtalinin niçin yok sayıldığının da cevabıdır. Çünkü bu "normallik", yok sayma ile eşanlamlıdır. Türkiye, genel olarak Hıristiyan, özel olarak Ermeni varlığının bir yokluk haline çevrilmesi üzerine kurulmuştur.

Genç Cumhuriyetin ilkel sermaye birikim süreci, proto milli burjuvazinin kökenleri ve topyekûn ekonominin Türkleştirilmesi başka bir ifadeyle gayrimüslim unsurlardan arındırılması mezkûr şiddetin ekonomik bileşkeleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. *Emvâl-i Metruke Kanunları* aynı zamanda o dönemde tehcire ve Kıtal'e belirtik ve örtük destek veren Anadolu'nun birçok bölgesindeki yerel eşrafın ve elitlerin zenginliklerinin kaynağının açığa çıkarılması bakımından son derece önemlidir.[58] Söz konusu yerel elitler Ermenilerden kalan taşınır ve taşınmaz mallara ve mülklere Emvâl-i Metruke Kanunları'nın onlara sağladığı "fırsatlar" sayesinde el koyarak 50'li ve 60'lı yıllarda taşra burjuvazisi olmuş; 70'li yıllarda ise ağırlıklı olarak kent burjuvazisine evrilmişlerdir.[59] Ermeni mallarının kimlerin eline hangi yollarla geçtiğini ortaya çıkarmak açısından o dönemde İT Merkez Komitesi'ne bağlı çalışan ve vilayetlerde görevli Merkezin yerel ölçekteki genel sekreterleri olan Katib-i Mesuller'in tuttukları defterler hayati öneme sahiptir. Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivleri de dahil olmak üzere Türkiye'deki hiçbir arşiv merkezinde bu defterlerin varlığına rastlanmamıştır. Emvâl-i Metruke ile alakalı hukuksal mevzuatın Ermenilerin Anadolu'da yaşadıkları vilayetlerde nasıl uygulandığını konu edinen mikro ölçekli

---

[58] Ümit Kurt, "I. Cihan Harbi Sonrası Ermeni Mallarının İadesi: Cebel-i Bereket Örneği", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 251, Kasım 2014, s. 26.

[59] Kurt, *agm*, s. 26.

yerel tarih çalışmalarının varlığı, Ermenilere ait malların akıbetinin anlaşılması bakımından bize ciddi veriler sunacaktır.

Ermenilere yönelik çıkartılan tüm kanun ve kararnamelerin özü, onların Anadolu topraklarındaki izlerini silmek ve yeniden vücut bulmalarını engellemeye yöneliktir. Bu hedefe ulaşabilmek için, Ermenilerin fiziki olarak imha edilmeleri belki gerekliydi ama yeterli değildi. Bu fiziksel imha kadar ve belki ondan daha da önemli olan, hukuk sisteminin kullanılmasıdır. Hukuk, özellikle de *Emvâl-i Metruke Kanunları*, Ermenilerin ekonomik varlığını ortadan kaldırmanın, onların izlerinin Anadolu'dan silinmesinin en önemli aracı olmuştur. Bu anlamda, Cumhuriyet rejimi bir halkın varlığını ortadan kaldırmayı amaçlayan *Emvâl-i Metruke Kanunları*'nın teşkil ettiği hukuk sistemi üzerinde yükselmiş, bu hukuku içselleştirmiştir.

Anadolu'nun demografik yapısını yeniden inşa etmek ve burada homojen bir Türk-Müslüman unsur yaratmak saikiyle İT döneminde uygulanan etnik mühendislik projesi yalnızca Ermenileri hedef almadı. Ermenilere yönelik uygulanan tehcir, ekonomik olarak mülksüzleştirme ve imha siyaseti Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlar ve Süryaniler başta olmak üzere diğer Hıristiyan unsurlara da uygulandı. Bunun yanında gayrı-Türk bir unsur olarak Kürtler de zorla yerinden edilme, ekonomik talan ve mülksüzleştirme politikalarından nasibini aldı.

1913'deki Balkan Savaşları'ndan sonraki süreçte Anadolu'ya akın akın göç eden Müslüman muhacirler öncelikle Rumların yoğun olarak yaşadıkları Trakya, Batı Anadolu, Ege kıyıları ve Orta Anadolu'daki lokasyonlara Rumların yerinden edilmesi suretiyle iskân edildiler. 1913 yılında Dâhiliye Nezâreti'ne bağlı İskân Aşâir ve Muhâcirîn Umum Müdüriyeti (İAMM) Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan gelen Müslüman muhacirlerin bu şekilde iskân edilmesi ve yerleştirilmesi işlemlerini üstlenmek üzere kurulan bir kurumdu.[60] İAMM, yukarıda aktardığımız üzere Rumların sürgün edilmesinde ve sürgün edilen Rumların yerlerine Müslüman göçmenlerin yerleştirilmesinde başat rolü oynadı. Rumlar, Anadolu'da ikamet edildikleri bölgelerde başta ekonomik boykot olmak üzere, bu bölgelerdeki Müslüman nüfusun baskı ve şiddet eylemlerine maruz kalarak bulundukları yerleri terk etmek zorunda bırakıldılar.[61] Rumların sürgünü sonucunda geride bırakmak zorunda kaldıkları mal, mülk, arazi, dükkân gibi birçok menkul ve gayrimenkul bu bölgelere yerleştirilen Müslüman muhacirler ve bölgelerde yerleşik diğer Müslüman

---

60 Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, s. 178-181.

61 Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, s. 191-219.

nüfus arasında bölüştürüldü.[62] Aynı İAMM kurumu ve kadrosu Ermenilerin tehcirinde de ön saflarda yer aldı ve imparatorluğun Rum unsurlarına yönelik uygulanan yerinden etme ve mülksüzleştirme deneyimlerinden bu süreçte ziyadesiyle yararlandı. Bir anlamda Ermenilerin tehciri "proje"sini muazzam bir profesyonellikle ve ustalıkla icra etti.

Aynı şekilde, bu dönemde Van ve Musul civarındaki çok sayıda Nasturi köyü, Kürt ve Türk askerler başta olmak üzere yörenin diğer sakinleri ve Ermeniler tarafından yağmalandı. Ermeni ve Hıristiyan unsurların çocukları ve kadınları zorla Müslümanlaştırıldı. Birinci Dünya Savaşı'na uzanan yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu içindeki farklı unsurlar birbirlerine karşılıklı etno-dinsel temizlik politikalarına giriştiler. Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan imparatorluk sınırlarına kendi zor atan Müslüman muhacirler büyük katliamlara, ölümlere, bulaşıcı hastalıklara ve diğer kötü koşullara maruz kaldı. Yine, 1914'de Doğu Trakya'dan sürgün edilen Rumların mukim olduğu bölgelere yerleştirilen Makedonya, Bosna ve Epiros'dan göç eden Müslümanlar, Rumların evlerine konarken; Hıristiyan Rumlar ise Batı Trakya'dan sürgün edilen Müslüman nüfusun evlerini, okullarını ve onlara ait diğer eşyaları ele geçirdiler.[63] Mayıs 1915 sonlarına doğru Rus ordusunun Van'a yaklaşmakta olduğu haberini alan Osmanlı birliklerinin geri çekilmesinden sonra, burada bulunan Ermeniler üç gün boyunca Müslümanlara yönelik katliam eylemlerinde bulunmuşlardır.[64]

Bu dönemde imparatorluk bünyesindeki çeşitli unsurlar, gruplar ve topluluklar birbirlerine karşılıklı, aşırı ve ölçüsüz şiddet uygulamıştır. Bu şiddet "çok kutupludur ancak sınırsız da değildir."[65] Söz konusu şiddetin genişliği ve hacmi dönemin iktidarının nasıl dağıtıldığı ve buna göre devlet

---

62 Çağlar Keyder'e göre "İttihatçıların bir Müslüman burjuva yaratma çabaları özellikle 1. Dünya Savaşı sırasında ve kapitülasyonların kaldırılması sonucu belli bir başarıya ulaşmıştı. Bu ilk hız, Rumlar ve Ermeniler sahneden çekildiğinde Müslümanların rollerin çoğunu üstlenebilmelerine yetecek örgütsel yetenek birikimine yol açmış olmalı. Maddi birikim açısından, Ermeni tehciri, Rumların ülkeden ayrılması ve nüfus *mübadele*si çifte önem taşıyordu: Bu sayede ortaya çıkan olanaklarla beraber, oluşma sürecindeki Müslüman burjuvazi 1914-23 dönemindeki birikimi kullanarak Cumhuriyet'in ilk yıllarında daha fazla kar elde etme ve genişleme fırsatını bulmuştu." Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), s. 132.

63 Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World* (Cambridge University Press, 2010), s. 119.

64 Gerlach, *Extremely Violent Societies*, s. 119.

65 Gerlach, *Extremely Violent Societies*, s. 120.

politikalarının nasıl formüle edildiği ile yakından ilişkilidir.[66] Zira örneğin, devlet erkânı ve bu tarihsel periyotta imparatorluğu yöneten siyasi elitler, Ermenilere yönelik imhacı bir anlayışı içeren aşırı ve ölçüsüz şiddet eylemlerinin ve bu anlamda Ermenilerin maddi temellerini ortadan kaldıran devasa bir ekonomik talanın önüne geçememişlerdir. Bu bir yana, bu eylemlerin bizatihi faili ve taşıyıcısı olmuşlardır. Askerî, güvenlik ve bürokratik elitler başta olmak üzere, yerel eşraf, İT Merkez Komitesi'nin yerelde örgütlediği sorumlu ve yetkili kişiler ve halk Ermeni mallarının bölüşümü, paylaşımı ve talanında aktif rol alarak; bir anlamda bu yok etme planının suç ortağı olmuşlardır. Ermenilerin imhasıyla elde edilecek maddi güç, Ermenilerin tehcirine ve tehcir sonucunda nüfusunun seyreltilmesi suretiyle yok edilmesi için merkezden yürütülen bu makropolitikaya aktif destek ve katılım sağlayarak, yerelde bu süreci örgütlemiş ve bu anlamda merkezin de işini oldukça kolaylaştırmışlardır. Ekonomik motivasyon ve Ermenilerin imhasıyla onlardan kalacak olan mal ve mülkleri elde etme arzusu, yerel ölçekte faailiyet gösteren bu grupları ve halkı harekete geçiren en önemli itki olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Osmanlı İmparatorluğu altında Ermeniler başta olmak üzere Rumlar, Süryaniler, Keldaniler ve Kürtler katliamlara ve zorunlu göçlere maruz kaldılar. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki şiddet ölçeği bu derece geniş ve muazzam büyüklükte olan kitlesel katliam ve kırım eylemlerini kitlesel destek ve katılım olmadan gerçekleştirmek oldukça güçtür. Dolayısıyla, kitlesel katılım ve destek, modern kitlesel şiddet eylemine dehşetengiz bir hız verir ve bu sayede yıkım ve imha politikaları "başarı"yla sonuçlandırılmış olur.

Buradan anlaşılacağı üzere, şiddetin katılımcı etkisi, bu dönemde yukarıda bahsi geçen aşırı ve ölçüsüz şiddet eylemlerinde kendini gösterdi. Bu şiddet, yine yukarıda işaret edildiği gibi yalnızca Ermenileri hedef alan bir içeriğe sahip değildir. Karşılıklı etno-dinsel temizlik eylemleri, bu dönemin belirleyici özelliklerinden biriydi. Toplumun farklı kesimlerinden gelen ve değişik motivasyonlarla hareket eden gruplar birbirlerine yönelik bu aşırı şiddet eylemlerine yöneldiler. Bu bağlamda, çerçevesini çizdiğimiz geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl tarihsel zaman dilimindeki Osmanlı İmparatorluğu Gerclah'ın da altını çizdiği üzere aşırı şiddete eğilimli bir toplum olarak tasavvur edilebilir.[67] Gelgelelim Cumhuriyet Türkiye'si de özellikle kuruluş yıllarında -aşağıda Kürt meselesi çerçevesinde inceleyeceğimiz üzere- politik şiddetin

---

[66] Gerlach, *Extremely Violent Societies*, s. 120.

[67] Gerlach, *Extremely Violent Societies*, s. 119.

işlevselliğini bir devlet pratiği olarak geliştirmeye sürdürmüştür; ama bir farkla, daha ustaca ve daha tek elden...

Devlet Cebri ve Kürtler

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerine bina edilen Kemalist ulus-devlet inşasının en temelde *İttihatçılığın zaferi* olarak okunması gerektiğine ilişkin bugün elimizde ikna edici ve gelişmiş bir literatür var. En paradigmatik takdimini E. J. Zürcher'in değerli çalışmasında[68] gördüğümüz bu okuma tarzı, elinizdeki çalışma açısından da bir kerteriz noktası teşkil etmektedir. Ancak biz burada bu aşikâr teze ilaveten Kemalist devlet ile İttihatçılık arasında sıklıkla tespit edilen "organik sürekliliğin" ihmal edildiğini düşündüğümüz bir boyutuna, *politik şiddet repertuvarlarındaki tedrici tekâmüle* odaklanacağız.

"Tedrici tekamül"den kastımız ise şudur: 1913 sonrası "parçalı bir tiranlık" formuna bürünen,[69] devlet şiddetini sistematik biçimde ve tam tekmil devreye sokamadığı için hem Teşkilât-ı Mahsusa[70] gibi özel paramiliter örgütlenmeleri hem de Müslüman muhacirleri mobilize etmek zorunda kalan devlet aygıtı, Cumhuriyet döneminde (özellikle de Takrir-i Sükûn Kanunu sonrası) egemenlik mekanizmalarını konsolide edebilecek bir kabiliyete ve herhangi bir devlet için yaşamsal önemde olan özerkliğe göreli de olsa kavuşmuştur. Dolayısıyla inşa sürecinde kendisini en çok uğraştıran ve aşağıda detaylarıyla inceleyeceğimiz Kürt isyanlarına karşı

---

[68] Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

[69] İttihatçı Troyka'nın her birinin kendine ait istihbarat teşkilatına sahip olduğu ve 1909 sonrası giderek büyüyen Ermeni krizinin rejimin zayıflığından ve bölünmüşlüğünden kaynaklandığı göz önüne alındığında, Kemalist devlet aygıtının, önceli konumundaki İttihatçı iktidardan *devletin pratik mantıkları* açısından oldukça mahir olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, devlet tümüyle iltisak sahibi olamasa da tepede Mustafa Kemal etrafında birleşmiş bir teşekkülün varlığı kuşku götürmezdir ki karar alma mekanizmalarının sonuçları açısından bu dönemde cebri daha ustaca kullanan bir devlet aygıtı söz konusudur.

[70] Teşkilât-ı Mahsusa örgütünün kuruluşuna, faaliyetlerine ve kadrolarına ilişkin bazı çalışmalar için bkz. Arif Cemil Denker, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa* (Arma Yayınları, 2006); Philip H. Stoddard, *Teşkllat-ı Mahsusa* (Arma Yayınları, 2003); *Hayber'de Türk Cengi Teşkilat-ı Mahsusa Arabistan, Sina ve Kuzey Afrika Müdürü Eşref Bey'in Hayber Anıları*, (ed.) Philip H. Stoddard ve H. Basri Danışman (Arba Yayınları, 1997); Polat Safi, *The Ottoman Special Organization-Teşkilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment with Particular Reference to its Operations against British Occupied Egypt* (*1914-1916*), (basılmamış yüksek lisans tezi), Eylül 2006.

toplumüstü (suprasociale) bir pratik[71] aracılığıyla yeni kurulan rejimi tahkim etmeyi başarmıştır.

Peki, bu başarının arka planında yer alan *dikey şiddet pratikleri*nin ne gibi bir işlevi olmuştur? Dahası, Türk Devleti kuruluş evresinde sistemik gerilimlerle mücadele ederken cebrî pratiklerden ne oranda yararlanmıştır?

Bağımsızlık mücadelesi sonrası tesis edilen yeni ulus-devletin ilk yılları özellikle Kürt isyanlarının bastırılmasına sahne olmuştur. Devleti neredeyse ciddi bir "gayrimeşruluk" ile karşı karşıya getiren bu meselenin radikalleşmesinde iki konumlanışın hatırı sayılır bir etkisi vardır. Çağdaş Türkiye'yi Türklük zemininde tarif ederek, İttihatçıların başlattığı Türkleştirme politikasından vazgeçmeyeceklerini açıkça ifade eden kurucu seçkinler, bu kutuplardan birini temsil etmiştir ki; devletin ne zaman ve nerede müdahale etmesi gerektiğine ilişkin kapasiteyi ellerinde tutan bu seçkin grup, İttihatçılığın Sosyal Darwinci görüşlerinden mürekkep bir bakış açısına sahipti. Bunun karşısında ise Kürtlerin Türkleştirilemeyeceğini, asimilasyon siyasetinden sonuç alınamayacağını ve Kürtlerin Kürtlüklerinin hem etnik hem de dilsel olarak tanınması gerektiğini ısrarla vurgulayan Kürt elitleri mevcuttu.[72] II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlıcı bir karakter arz eden Kürt milliyetçiliği, *Kürt Teali Cemiyeti* (1918), *Azadi* (1923) ve *Xoybun* (1927) gibi örgütlerin faaliyetleriyle radikalleşme güzergâhına girdi. Ermeni Kıtali ile başlayan, Bağımsızlık Mücadelesi (1919-1922) sırasında yenilenen, hatta 1921 Dersim Alevilerinin başlattığı Koçgiri İsyanı'nın kanlı tedibine rağmen aşınmayan Türk-Kürt ittifakı özellikle 1923 sonrası hızlı bir biçimde bozuldu. Hilafetin ilgası ve dinsel sahada yapılan bazı reformlar, ümmetçi Kürtleri artık Türkler ile kardeşliğin söz konusu olmadığına inandırırken,[73] bu radikalizasyon sürecini devlet inşası açısından birinci dereceden tehdit olarak gören Kemalist seçkinler ise rejimin militarist bir özerkliğe

---

[71] Hamit Bozarslan, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[72] Bu konuda üç mektup paradigmatik nitelik arz etmektedir: Celadet Ali, Bedirxan, (1933), *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup* (İstanbul: Doz, 1992); Doktor Şükrü Mehmet Sekban (1923), "Kürdler Türklerden ne istiyorlar?" Nafi'a vekili Diyarkabir meb'usu Feyzi beye Doktor Şükrü Mehmed beyin bir mektubu, (haz. ve aktaran) Mehmet Bayrak,) Açık-Gizli/Resmi-Gayri resmi Kürdoloji Belgeleri (Ankara: Özge Yayıncılık, 1994); Mustafa Remzi Bucak, *Bir Kürt Aydınından İsmet İnönü'ye Mektup* (İstanbul: Doz, 1991).

[73] Martin van Bruinessen, *Agha, Cheikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra: Zed Books, 1992).

kavuşması için faaliyetlere girişti. Devlet cebrini Kürtlerin üzerine döndüren bu kopuş, Hamit Bozarslan'a göre üç temel etkene bağlı olarak gelişti: (1) Kemalistlerin yeni devleti Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer halkları üzerindeki zaferinin bir sonucu olarak görmeleri, (2) Kemalist-Kürt ittifakının temel direği olan halifeliğin kaldırılması ve (3) Kürt liderlerin, Bağımsızlık Mücadelesi'nin Mustafa Kemal'in kendilerine verdikleri söz gereğince İngilizlere bırakılan Güney Kürdistan kurtarılmadan bitirilmiş olmasından ötürü duydukları kızgınlık.[74]

Mezkûr kopuşun ilk ciddi emaresi, Bingöl bölgesinde saygın bir Nakşibendî şeyhi olan Şeyh Said'in isyanı ile ortaya çıktı. 1924'te ilk kongresini toplayan gizli örgüt Azadi, Türkiye Kürdistanı ölçeğinde genel bir ayaklanma çıkarılmasına ilişkin bir karar almış; ancak aynı yılın Mart ayında halifeliğin kaldırılması Azadi'nin propagandasında dinsel motiflerden giderek artan ölçüde yararlanması sonucunu doğurmuştu. Bu noktada kısmen milliyetçi tonları da ihtiva eden isyan İslami sembolleri öne çıkararak mobilize oldu. Mesut Yeğen'in "Halifelik, Osmanlı politik merkezi ile 'çevre alanların' Müslüman unsurları arasındaki bağın gevşek kalmasını garanti eden bir kurumdu"[75] iddiasından da anlaşılacağı üzere, bu kurumun feshi, Kürt gelenekçileri ile eşrafının hem ideolojik meşruiyetine hem de göreli özerkliğine gölge düşürecek ciddiyette bir hamle olarak görüldü.[76]

Taşradaki bu mevcut temsilin gözden düşürülmesine ek olarak, hem hukuk hem eğitim sisteminde Kürt dilinin de yasaklanması, çeperde ciddi bir huzursuzluğa yol açmıştı. İsyan, Kemalist güçler tarafından kısa sürede bastırıldı. Liderleri ve takipçileri tutuklandı ve Şeyh Said başta olmak üzere pek çok isyancı idam edildi. Ne var ki isyanın devlet cebrinin temerküzüyle halli, Kemalist seçkinlerin bir taşla iki kuş vurmasına yol açacaktı: Hem ayrı bir Kürt kimliğinin kurulması talepleri bastırılmış oldu hem de Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın İstiklal Mahkemeleri eliyle -bu isyan bahane gösterilmek suretiyle- kapatılması ve lider kadrosunun tasfiye edilmesi sayesinde Meclis'teki örgütlü direniş ve muhalefet

---

[74] Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", *Türkiye Tarihi, 1839–2010*, (ed.) Reşat Kasaba, (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011), s. 358.

[75] Tim Jacoby, Social Power and the Turkish State (Routledge, 2004), s. 79 Mesut Yeğen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity", (ed.) S. Kedourie'de, *Turkey: Identity, Democracy and Politics* (Londra, Frank Cass, 1996), s. 221.

[76] Jacoby, Social Power and the Turkish State.

Mustafa Kemal lehine külliyen kırılmış oldu.[77] Martin van Bruinessen, konuya ilişkin bir makalesinde İngiliz Sefareti'nden bir üyenin şu yorumunu aktarmaktadır: "Hükümet 1915'de Ermenilere karşı başarıyla uyguladığı politikaların aynısına savaş durumunda bulunduğu Kürt vatandaşlarını da maruz bırakmaya başladı."[78]

Bu isyan aynı zamanda devlete Kürtlere yakın olanlar, Kürt milliyetçiliğine sempati duyanlar ya da Kürt etnik gücünü kuvvetlendirecek ideolojiyi benimseyenler biçiminde bir kategorileştirme meşruiyeti de verdi.[79] *Şeyh Said İsyanını* Türk'ün "mefkûre" için giriştiği ilk savaş[80] olarak nitelendiren Türk devlet seçkinleri, dayattıkları milliyetçiliğin [Tillyci bir başka önemli mefhuma referansla söylersek] Kürtlerde "devlete giden milliyetçiliği"[81] (*state-seeking nationalism)* doğuracağını hesaba katmış olacaklar ki 1925 sonrasında bölgede sürekli olarak rejimin militarist özerkliğini sağlamaya çalıştılar. Kürtlere dönük devreye sokulan cebir artık hükümetin resmî ideolojisine tahvil edildi. Zira,

> "Şeyh Said İsyanıyla başlayan ve akabinde sırasıyla cereyan eden Mutki İsyanı, İkinci Ağrı Harekâtı, Bicar Tenkil Harekâtı, Zeylan İsyanı, Oramar İsyanı, Üçüncü Ağrı Harekâtı, Pülümür Harekâtı ve Dersim İsyanı gibi hadiseler, özellikle devlete *türdeş ulus kurma projesi* için ortamın henüz hazır olmadığını kanıtlamış oldu. Ayaklanmalara karşı devlet yöneticilerinin tepkisi tabii ki sadece cebîr ile sınırlı kalamazdı; yanı sıra "nüfus mühendisliği" pratikleri de hızlıca devreye sokuldu. İktidar her ne kadar milliyetçi retorik kullansa da zorunlu göç ve iskân uygulamalarını iç ve dış güvenlik tehdidi oluşturduklarını düşündükleri ve denetim altında tutulmalarını gerekli gördükleri kesimlere, müstebit ve altyapısal iktidarının elverdiği oranda seçici bir biçimde uygulama yolunu seçti. Kürtler açısından âdeta bir *tecziye simgesi* olan bu mühendislik projesi,

---

[77] David McDowall, *The Kurds*, *A Nation Denied* (Londra Minority Rights Group, 1993), s. 37.

[78] Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kılıç vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 166.

[79] Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, (Ankara: Özge Yayınları, 1992), s. 237.

[80] Hamit Bozarslan, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 848.

[81] Charles Tilly, "Social Movements and (All Sorts of) Other Interactions – Local, National and International – Including Identities." T*heory and Society Special Issue on Interpreting Change at the End of the Twenties Century*, 27(4), 1998, s. 453-480

modern devletin, merkezi, ulusal ve militarist kristalleşmelerinin eklemlendiği bir alan haline geldi."[82]

1927 senesi hem yeni devlet hem de Kürt isyanları bakımından mücadelenin biçiminde yeni bir döneme girilmesine neden oldu. Kürtlerin yaşadığı yerlerin büyük kısmını kapsayacak şekilde bir "Genel Müfettişlik" kuruldu ve bu göreve bir dönem Teşkilât-ı Mahsusa'nın önemli figürlerinden olan İbrahim Tali (Öngören) atandı. Buna mukabil, *bir sene sonra* Türkiye, Irak ve Suriye'de yaşayan muhalif aşiret reislerini birleştiren Xoybun Cemiyeti ile Sovyet nüfuzuna giren Ermenistan'ı terk etmek zorunda kalan Taşnak örgütü, ittifak halinde Genel Müfettişliğe karşı ciddi bir propaganda savaşı başlattı. Nasturi ayaklanmasında Irak'a kaçmış olan İhsan Nuri Bey Ağrı'da Xoybun ile temasa geçince, kaotik durumu kısa sürede silahlı bir halk ayaklanmasına dönüştürdü. 1930'a kadar süren diplomatik görüşmelerden sonuç alınamayınca İsmet Paşa Hükümeti askerî harekâta karar verdi. İhsan Nuri'nin kuvvetlerine karşı ciddi bir başarı kazanılamayınca devlet taktik değiştirerek İran sınırı üzerinden Ağrı'yı kuşattı. Sovyetler'in diplomatik baskısıyla da İran, Kürtlere yardımı kesmeye ve Türkiye'den Küçük Ağrı yöresine karşılık Van'dan bir miktar toprak almayı kabul etti.[83] Böylece 1927-1930 yıllarını kapsayan ikinci önemli Kürt isyanı ise İran ve Sovyetler Birliği ile kısmen de Irak ile sıkı iş birliği içindeki büyük bir askerî harekâtla bastırıldı. Şeyh Said İsyanının belirlediği modeli daha gelişkin bir düzleme taşıyan isyan,[84] Kürt kırsalının yoğun biçimde imha edilmesini sağlamış oldu.

Akabinde devlet aygıtı özellikle Doğu Anadolu çevresinde kendi egemenliğini tehlikeye sokan Kürt kalkışmalarına karşı daha incelikli metotlara başvurmaya başladı. Metotlardan ilki, devletin toplumu okunaklı kılma stratejilerinin başında gelen "kartografik şiddet[85] ve bu şiddetin

---

[82] Güney Çeğin, "Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği", (der.) Güney Çeğin & İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

[83] Robert Olson, "The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism", *Die Welt des Islams*, New Series, c. 40, sayı 1 (2000), s. 67-94

[84] Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", s. 359-360.

[85] Kartografik şiddet: Nüfusun mekânsal dağılımının devlet şiddetini de devreye sokarak siyasi niyetlerle manipüle etmek. Bu kavramın ilk formülasyonu açısından bkz. Mark Neocleous, "Off the Map – On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003, s. 409-425.

eşliğinde devletin yetkili birimlerinin hazırladıkları resmî raporlar"[86] idi. İkinci ve daha etkili metot ise Dersim bölgesinin düpedüz ahalisizleştirilmesini öngören Tunceli Kanunu'nun (1935) çıkarılmasıydı.[87] Birtakım lojistik sorunlar, zikredilen yasanın hayata geçmesini engellemişse de kurtulanların tanıklıklarına göre, Güneydoğu'nun pek çok yerinde "katliamlar, sürgünler ve cebre dayalı asimilasyon çabaları hız kesmeden devam etti".[88] Ekseriyetle Alevi-Kürt kasabası olan ve sonradan Türkçe Tunceli (yani 'tunç el') adı verilen Dersim'de yaşanan, yaklaşık 40.000 insanın canına mal olan katliam, bu durumun en trajik örneği olarak tarihe geçecekti.[89]

Dersim İsyanı önceki iki isyandan belirli açılardan farklılık arz ediyordu. *Azadi* ve *Xoybun* gibi örgütlenmelerin arkaplanda yer almadığı, "ulusal kimliğin" izlerinin zayıf olduğu ve Türkiye Kürtlerine dair genel bir "özgürlük programı"nın yer almadığı bir isyan olması 1938 Dersim İsyanı'nı Kürt direnişinin çeperinde bir yerde tutuyordu.[90] İsyanın devlet cebrinin pratiği açısından mümeyyiz vasfı ise Cumhuriyet dönemi boyunca Kürt isyanları içinde sivillere dönük kıyımın en şiddetlisine sahne olmasıydı. Harekâtın maksadını bölgenin aşiretlerden temizlenmesi ve bölgedeki çapulculuk ve şekavete son verilmesi[91] olarak açıklayan Genelkurmay Başkanlığı'nın asli stratejisi ise bölgenin otokton çerçevesini ortadan kaldırmaktı ki; bu bağlamda Dersim vakası "güvenlik-dışı" bir bağlamda okunmalıdır.[92] Netice itibariyle 1920'de Dersim'de Hozat Muhtırası'yla başlayan Kürt bağımsızlık mücadelesi, 18 sene sonra yine Dersim'de mağlup edilmiş oldu.

Devlet cebrinin özellikle Kürtlerin yaşadığı yerlerdeki sistematik tekelleşmesinin doruk noktası olan Dersim Kürt tedibi, yaklaşık yirmi yıl kadar merkezî devlete herhangi bir direnişin örgütlenmesini engellemiş

---

[86] Bu konudaki detaylı bir çalışma için bkz. Güney Çeğin, "Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet", *Bauman Sosyolojisi*, (ed.) Zülküf Kara (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), s. 232.

[87] Martin van Bruinessen, "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War Against the Iraqi Kurds (1988)", (ed.) George J. Andreopoulos, *Conceptual and Historical Dimensions of Genocide* (University of Pennsylvania Press, 1994), s. 141-170.

[88] David McDowall, *The Kurds, A Nation Denied*, s. 207.

[89] Tim Jacoby, *Social Power and Turkish State*, Routledge, 2004, s. 101.

[90] Mesut Yeğen, "Önsöz", *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), s. 11-12.

[91] *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992), s. 85.

[92] Şükrü Aslan, "Kitlesel Yerinden Edilme Vak'asının Siyasal Arkaplanı Üzerine Tartışmalar: 1938 Dersim/Tunceli", *Dipnot Dergisi*, (4/2011), İstanbul, s. 172.

oldu. Kürtler "tek amacı bir etnik topluluk ve mağdur sınıf olarak Türkleri ortadan kaldırmaktan ibaret olan zorba ve feodal bir etnik zümre"[93] olarak kodifiye edildi. Dolayısıyla bundan böyle cebri pratiklere daimî bir sembolik şiddet anlayışı da eşlik edecekti.[94] Kürt siyasal hareketi, yalnızca Türkiye içerisinde iç savaş kurgusunu devreye sokabilecekleri alan arayan modernist milliyetçilere politik, etnik ve kültürel olarak tanımlanabilir bir hasım sağlamış olmakla kalmadı, aynı zamanda, Cumhuriyet'in İttihatçılıktan devşirdiği dost-düşman ayrımını Türklük adına başvurulan devlet cebriyle de özdeş kıldı.[95]

Sonsöz Yerine

Eric Hobsbawm, Türkçeye "Aşırılıklar Çağı" olarak çevrilen ufuk açıcı çalışmasında 1914–1991 arası dönemi hem siyasal hem de ideolojik düzlemde aşırılıklarla malul bir dizi tarihsel eylemin vuku bulduğu bir tarihsel bağlam olarak tasvir eder.[96] Bu aşırılıklara politik, ekonomik, etnik ve kültürel temelli şiddet eylemleri adeta damgasını vurmuştur. İki büyük Dünya Savaşı, Bolşevizm, Faşizm, Stalinizm ve Nazizmin yükselişi ve bu totaliter ideolojilerin insanlık üzerinde yol açtığı tahribat; Soğuk Savaş dönemi ve nihayetinde Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile birlikte aslında payandaları ve aktörleri o kadar da değişmeyen ve eski düzenin yeni bir elbiseyle ve makyajla donatılması gibi süreçlerle her daim değişmeden kalan en önemli parametre, siyasi şiddet ve bu şiddetin yaygınlığı idi. Üstelik bu siyasi şiddet değişik veçheler kazanarak kendini konsolide etti. Bu süreç Osmanlı ve Türkiye örneklerinde de yansımalarını buldu.

Okuduğunuz makalede söz konusu siyasi şiddetin yatay ve dikey veçhelerini konunun uluslararası boyutunu ve bağlamını da gözden kaçırmadan geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl Osmanlı'sı ve Türkiye'si özelinde nasıl tezahür ettiğini Ermeni Kıt'ali ve Kürt etno-dinsel kimliğinin bastırılması vakaları üzerinden analiz etmeye çalıştık. Siyasi şiddet repertuvarlarının devlet alanıyla doğrudan bir nedensellik ilişkisi içerisinde olduğunu ve devlet seçkinlerinin özellikle savaş ya da siyasal kriz evrelerinde şiddet pratiklerinden istifade ettiklerini iddia ettik.

---

[93] Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", s. 361.

[94] Detaylı bir analiz için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

[95] Hamit Bozarslan, "*İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde*", (ed.) T. Koçak, T. Dogan, Z. Kutulada, *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* (İstanbul, 2009), s. 274-281.

[96] Eric Hobsbawn, *Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991* (Vintage Books, 1996).

Gelgelelim, argümanlarımızın takdiminde özellikle iki meseleyi öne çıkardık: Birincisi, siyasi şiddetin yatay veçhesinde toplulukların devlet aygıtınca seferber edilişiydi ki Ermeni Kıt'ali sürecinde İttihatçı yönetim zihniyeti, etnik cinaî temizlemeler için Müslüman toplulukları bu şiddet anaforunun içine acımasızca çekti. Bu kitlesel kıyımın bir suç teşkil ettiğini düşünmekten uzak devlet yöneticileri, bir topluluğun yok edilmesini "biyolojik türler arasındaki savaşın bir sonucu"[97] olarak telakki etmişlerdi.

Tezimizin ikinci ekseni ise siyasi şiddetin tedrici tekâmülüyle alakalıydı. Teşkilât-ı Mahsusa geleneğini pek çok varyantta sürdüren Kemalist iktidar, devlet kapasitesinin ritmik artışına (1924–1930) bağlı olarak, hâkimiyetin konsolide edilme sürecinde siyasi şiddet mekanizmalarına başvurdu. Osmanlı'nın son dönemindeki kırılgan iktidar konfigürasyonuna nazaran daha tek elden bir yönetim aracılığıyla, yeni ulus-devletin kurucuları, devlet cebrîne dayalı önlemleri en çıplak haliyle Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yoğunlaştıracaklardı.

Son olarak bu makalenin muradına ilişkin iki kelam etmek istiyoruz. Siyasi şiddetin iki veçhesine odaklanmış çalışmanın literatüre bir katkısı olabilir mi? Kanaatimizce siyasi şiddete ilişkin yapılmış herhangi bir çalışma, tarih disiplinini salt "bilim" olmaktan çıkararak, onu aynı zamanda bir "yüzleşme/hatırlama biçimi"ne dönüştüren *ilave bir özellik* barındırmaktadır. Geriye dönük bir bakışın avantajıyla, hem Türkiye'de derinden kökleşmiş olan "siyasal amnezi tarzları" ile mücadele etmek hem de bu ülkede "başat devlet bilim"i statüsünde gelişen tarih bilimini yapısökümüne uğratmak ancak bu özelliğin devreye sokulması ile mümkün olabilir. Dahası siyasi şiddetin tarihsel sicilini çıkarmak, mazinin kavranmasının ayrıcalıklı bir prizmasına dönüşmek suretiyle, iktidar tertibatlarının oyununu bozabilme potansiyeli taşımaktadır.

---

[97] Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2008), s. 35.

Biyopolitik Bir Paradigma Olarak "1915" Çıplak Hayatın Üretimi ve Kamp Pratikleri Hakkında Bir Deneme*

Modern devlet pratiğinde egemenin karşısında mutlak bir güç olarak beliren yaşam hakkı, nasıl hak olmaktan çıkar? Bu pratiği çevreleyen hukuk nosyonunun dışına nasıl taşar ve bu hakkın sonlandırılması nasıl meşrulaştırılır? İnsan yaşamının, kurban edilmesinin yasaklanarak sonlandırılması ve bunun cezaya tabi olmaması; aynı zamanda sonlandırılan bu yaşamın kutsanması hangi durumda mümkündür? Bu sorulara, "istisna hali" olarak cevap veren Agamben, antik Roma hukukunda bulunan kendi deyimiyle "muğlak bir figürü" yardıma çağırmaktadır: "Homo Sacer" (Kutsal İnsan). Kavram, Carl Schmitt'in kavramsal yaklaşımında yer alan, egemenin yasayı askıya alma hakkının icrası ile hukuku, hukuk ile ortadan kaldırma halinin -istisna halinin- var olduğu durumda ortaya çıkan ve yasallaştırılan, dolayısıyla ceza gerektirmeyen öldürme edimine denk düşmektedir. Agamben, *magnum opus*u *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* isimli kitabında, bu kavramı değerlendirirken modernliğin *nomos*u olarak ele aldığı kampın, Hannah Arendt'in toplama kampları ile ilgili yaklaşımlarından da beslenerek hayatın hukuki formlarından soyundurulup çıplaklaştırıldığı ve bu suretle siyasal alanın içine sokularak yeniden üretildiği her yerde görünür olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, insanın çıplaklaştırılarak sadece biyolojik bir türe indirgendiği yerde, bu biyolojik formu kutsal alanın içine alarak öldürülmesinin cinayet sayılmaması mümkün kılınır. İstisna halinin yaratıldığı her yer için geçerliliği olan bu durum sadece toplama kamplarını işaret etmez, aksine içinde hayatın hukuk dışına taşırıldığı her yer birer "kamp" olarak belirir.

Bu makale, Agamben ve Arendt'in kampı alımlama biçimlerinden yola çıkarak, Osmanlı Ermenilerinin yaşam hakkının çıplaklaştırıldığı, hukuki haklarından soyundurulduğu, dini ve siyasal olanın dışında tutularak bir eşikte bekletildiği ve tehcirin Holokost'taki kamp pratikleriyle ilişkilendirilebileceği ve bu yolda alınan kararların istisna hali

* Nazlı Müge Önder, Güney Çeğin, **"Biyopolitik Bir Paradigma Olarak '1915': Çıplak Hayatın Üretimi ve Kamp Pratikleri Hakkında Bir Deneme"**, Düşünen Siyaset, Sayı: 32, Ankara, 2017.

yaratılarak bu pratiği mümkün hale getirdiği iddiasını taşımaktadır.[1] Bu iddia ise, 1915'te istisna halinin içine sirayet eden Ermeni halkının Agamben'in kullandığı anlamda "Kutsal İnsan" kavramı içinde değerlendirilebileceği argümanı ile desteklenmiştir.

Kavramsal Çerçeve: Çıplak Hayat ve Kamp

Agamben (2013a: 9, 17), eseri *Kutsal İnsan*'a, köklerini Antik Yunan'da olan tüm canlı varlıkların ortak özelliği olan canlılığa referans veren *zoe* ve birey ya da grubun yaşam formuna işaret eden *bios* kavramlarını kullanarak "çıplak yaşam/doğal bir varlık" (zoe) ile "yaşam(a) biçimi/politik bir varlık" (bios) arasındaki farkı vurgulayarak başlamakta ve Batı'nın siyasal geleneğini belirleyen ayrımın (çıplak hayat-siyasal varoluş) bu ikilikten başladığını iddia etmektedir. Buradan hareketle, Michel Foucault'nun çalışmalarında merkezi önem arz eden modern siyasal hayatın içine nüfuz eden ve onun aracı olan biyolojik yaşamın siyasallaştırılması meselesini, Agamben bir adım daha öteye taşır ve bunun "modern bir paradigma" olarak görülemeyeceğini ve "*egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğin, biyosiyasal bir beden yaratmak olduğunu*" zikreder (Agamben, 2013a: 15). Agamben (2013b: 135) Foucault'nun, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin sonunda, doğal hayatın, Devlet iktidarının hesaplamaları ve mekanizmaları içerisine dahil edilmesini modern çağın eşiği olarak görmektedir. Bu noktada Agamben, Antik Yunan'da var olan çıplak hayatın (zoe) siyasal hayattan (bios/polis) dışlanarak var olduğunu gösterme gayretine girişir. Egemen, çıplak hayat üzerindeki tasarrufunu istisna hali içinde alımlayarak insanı bir tür haline getirir ve yine bu suretle siyasal alan ile istisna halinin birleştiği bir belirsizlik mıntıkasına yerleştirir. İşte, Agamben'in insanın bir türe indirgendiği yere işaret ederek gösterdiği kavram burada ortaya çıkar: *Kutsal İnsan*. Bu kavramın içindeki birey, siyasal ve hukuki normların dışında yer alan ve kademesi sadece canlı bir varlık olması ile açıklanan, bundan dolayı öldürülmesi yaptırımdan muaf olan kişidir (Lemke, 2013: 79).

Agamben, *Kutsal İnsan* kavramına ilişkin analizini, istisna halinin varlığının lehine genişletmektedir. Bu halin işlemesi ile, egemen, çıplak

---

[1] Literatür araştırması esnasında, sorunsalımıza benzer bir tartışmayı -bildiğimiz kadarıyla- ilk dile getiren Ferda Keskin olmuştur. Keskin'in, Ermeni Tehciri'nin Agamben'in istisna durumunun somutlaştıran ve Tehcirin "hareketli" olarak tahayyül edilebileceği toplama kampı kavramsallaştırmasına denk düşürdüğü tartışmasını şuradan incelemek mümkündür: Keskin (2015).

hayatı, siyasal-hukuki düzlemden çıkararak aynı düzenin içine hapsetmektedir ve bu suretle onu içselleştirmektedir. Carl Schmitt'in *olağanüstü hâl* kavramından esinlenen Agamben (2013a: 26), kendisi de hukuk düzenine ait olan egemen iktidarın, hukukun geçerliliğini yasa yoluyla hukuk dışında bırakma, yani istisna hali yaratma yetkisine sahip olma ehliyetinin altını çizmektedir. Bir tür dışlama olan istisna, tam da kuralın "askıya aldığı" şey olmasından dolayı, kuralın dışına çıkmakta, aksine "*kural kendi kendisini askıya alarak istisnaya yol açmakta ve istisna olarak sürdürmek suretiyle, kendisini kural olarak tesis etmektedir*" (Agamben, 2013a: 28-29). Hukukun çeperinde yer almaya devam eden çıplak hayat, bütün hak ve sosyal statülerinden arındırılmasını mümkün kılan istisna hali ile hukukun dışarıda tutulan bir normu içinde varlık gösterir. Dışarıda tutulması, istisna hali ile mümkün kılındığından bu statü, yasal formunu muhafaza etmektedir. Dolayısıyla Bauman'ın ifadesiyle "*Kutsal İnsan yasal bir yapıdır ve yasal bir yapı olarak kanuna tabi olanların, inanç ve duyarlılıklarına değil, disiplinine ve sadakatine atıfta bulunur*" (1989: 249). Dolayısıyla statüsü ilahi ve beşerî hukukun ötesinde yer aldığından, bir çeşit "yaşayan ölü" haline gelmiştir (Lemke, 2005: 3).[2]

Aslına bakılırsa Agamben hayatın çıplaklığı vurgusunu yapan ilk düşünür değildir. Hannah Arendt de (1973), eseri *Totalitatizmin* Kökenleri'nde, toplama kamplarının, insanın "gereksiz" bir varlık olarak üretilip buna ikna edildiği süreci tartışmaktadır. Buna göre, topyekûn tahakküm içerisindeki ilk önemli adım, kişinin yasal bir birim olarak varlığını öldürmektir (Arendt, 1973: 447). Bu, kampların ve içindeki mahkûmlarının normal yasal prosedürden dışsallaştırılmalarının da tek yoludur. Toplama kampları pratiğinde yaşananlar, Arendt'in ifadesiyle, "*sadece formülleştirilen, ancak felsefi olarak hiçbir zaman tesis edilemeyen ve yalnızca beyan edilen, fakat siyaseten güvence altına alınmayan ve İnsan Haklarının geçersiz hale getirilmesi ile hiç beklenmedik ve ani bir şekilde yüzbinlerce insanı, evsiz, devletsiz, hukuk dışı, istenmeyen hale getiren ve milyonlarca insanı ekonomik olarak gereksiz kılarak işsiz bırakarak onları sosyal açıdan bir külfet olarak*

---

[2] Burada Foucault ile Agamben'in biyopolitika yaklaşımları arasındaki temel farka işaret etmekte fayda var~~dır~~. Agamben'e göre, politika, içinde çıplak hayatın üretildiği istisna hali tarafından inşa edilen bir olgu olduğundan daima biyopolitika içerisinde değerlendirilir. Oysa Foucault için, biyopolitika çok daha yeni bir siyasal pratiktir ve onyedinci ve onsekizinci yüzyıllara tarihlenen ekonomik iktidar içerisinde bir tarihsel kaymaya damgasını vurmuştur (Lemke, 2005: 4). Agamben, biyopolitika kavramını, Foucault'nun kullanımından daha farklı bir çerçeveye taşır ve modern bir paradigma olmadığını ilan eder.

imleyen, daha önce örneğine rastlanmamış siyasi bir çözülme sürecindeki olayların ürünüdür" (Arendt, 1973: 447). Özü itibariyle dokunulmaz ve devredilmez olan insan haklarının üzerindeki tasarruf hakkı, bu deneyimin açıkça ortaya çıkardığı gibi, egemenin tekelindedir ve totaliter devlet pratiği içinde yasa ile ortadan kaldırılması mümkündür. Bu alanların sakinleri üzerinde yaşatma ve öldürme tasarrufu, sadece onların temel haklarından mahrum bırakılması ile ilgili bir durum değildir, aynı zamanda herhangi bir şekilde artık kendilerini hukuk ile koruyan bir sosyal organizasyona ait olmamaları ve bu topluluktan dışsallaştırılmaları doğrudan ilişkilidir (Arendt, 1973: 295).

Tüm politik topluluklardan dışlanan bu insanlar, doğuştan edinilen ve devredilemez olan haklarının tasfiyesi ile kendilerine mahsus bir durumun içine çekilmişlerdir ve toplama kampında, çıplaklaştırılmış statülerine özgü bir konuma yerleştirilmişlerdir. Agamben'in sözcükleriyle ifade edecek olursak (2013a: 204) kamp, bu anlamda, "siyasetin biyosiyaset olduğu, *Kutsal İnsan*'ın ise vatandaş rolünü oynadığı" mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Biyopolitik bir alan niteliği gösteren kampta, özne, hukuki formundan soyundurulup, iktidarın karşısında bir türe indirgenmekte ve suça konu olmayan şiddetin nesnesi olarak yeniden üretimi mümkün kılınmaktadır. Bu beiste, "kamp"ın etrafı çitlerle çevrili ve maddi sınırları olan fiziksel bir yapı olmadığı söylenebilir, "kamp" politik var oluş ile çıplak hayat arasındaki sınırı somutlaştıran ve onu düzenleyen birimdir (Lemke, 2005:5). Dolayısıyla, bu anlamda "kamp" sadece, Nazi rejiminin bir pratiği olarak sunulmamaktadır, bundan ziyade Agamben'e göre, mültecilerle dolu botlar ve yasadışı göçmenlerin toplandığı yerler de en az ölüm ve toplama kampları kadar istisna durumunu somutlaştıran ve bireyi çıplak hayat olarak üreten "kamp" pratikleridir (Panagia, 1999). Bu bağlamda "kamp" "*istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekânı temsil etmektedir*" (Agamben, 2013a: 201).

Agamben'in kamp ile hukuk arasında kurduğu ilişkiye benzer şekilde, Arendt de kampları, normal cezalandırma sisteminin dışında bırakmaktadır, bundan dolayı kamplara gidecek insanlar da normal hukuki prosedürün dışında yer almaktadırlar (Arendt, 1973: 447). Totaliter rejimdeki egemen iktidar, kamplarda toplanan insanları hem normal hem de cezai anlamda haklarını çoktan kaybetmiş olarak tanımlar. Her şeyden önce hukuki bir varlık olmayan, vatandaşlık hakkını kaybetmiş yurtsuz insanlar artık sadece birer çıplak hayatı temsil ederler. Yasal varlığından koparılan insan artık görünebilen ya da işitilebilen bir varlık değildir. Bu sebeple üzerinde öldürmeye kadar varan her türlü tasarrufun sağlanması

mümkün ve cinayeti işleyenin gözüyle yaptırıma tabi değildir. Toplama kamplarının, totalitarizm onu merkezi aracı yapmadan önce Boer Savaşı boyunca ortaya çıktığının altını çizen Arendt, bunların hiçbir zaman ceza gerektiren bir kurum olmadıklarını, sakinlerinin herhangi bir suçla suçlanmadıklarını belirtir; ancak kampların karakteristikleri, herhangi bir nedenle hukuki kişiliğinden ve yaşadıkları ülkenin yasal çerçevesinin içindeki kanuni yerlerinden mahrum bırakılan "istenmeyen unsurları" gözetmek olmuştur (Arendt, 1950: 55). Mahkûmların hem biyolojik olarak var olup hem de hukukun dışına itilmelerine temel hazırlayan "istisna hali", onları sadece insan olmalarından dolayı doğal olarak sahip olmaları öngörülen yaşama haklarını ortadan kaldıran bir temel teşkil eder. Arendt (1950: 59), kampın ve kampın sakinlerinin dünyanın geri kalanından soyutlanmasını, onların yaşayan dünyanın parçası olmaması halini, hapishanelerden ve oradaki mahkûmların durumlarından ayırmaktadır: Hapishaneler, asla gerçek anlamda toplumdan silinen unsurlar değil, aksine toplumun kanun ve kontrollerine tabidirler ve bu suretle toplumun önemli bir unsuru olarak işlerler. Benzer bir şekilde, Agamaben (2013a: 30), cezaevlerinin ceza hukukuna tabi olmaları hasebiyle normal düzenin içindeki yapılar olduğunu zikreder, oysa kamplar "mutlak istisna mekanları" olarak zuhur ederler. Kampın sakinleri, Agamben'in (2013: 18) altını çizdiği, modern demokrasiye özgü biçimde kendi canlılık formlarını hukuksal kişiliklerine, siyasal varlıklarına, kendileri üzerinde karar verme edimlerine yani çerçevesi olan belirli bir hayat tarzına -*bios*a- evirememektedirler. Bu noktada Arendt (1973: 455) Buchenwald Kampı örneğinden alıntıladığı gibi, kamp mahkûmlarının intihar oranlarının düşüklüğüne işaret etmektedir:

Bütün bu kavramlar ışığında, "kamp" alanının içinde bulunan faillerin, yasal olanın dışında olmaları ve "kamp"ta olan bitenin meşruiyeti, hukukun askıya alınması ile ortaya çıkan bir tür içselleştirme durumu -kural ile ilişkisini sürdürerek kendisini kural olarak tesis etme-, "kuralın istisna üzerindeki geçerliliğini, onun üzerinde uygulanmama ve ondan çekilme" hali ile mümkün olmaktadır ve bu durum, "belirlenemezlik eşiği"ne denk düşmektedir (Agamben, 2013a: 28-29). Dolayısıyla, hukukun dışarıda bıraktığı faillerden oluşan bu mekanlar "her şeyin mümkün" olduğu alanlara işaret etmektedir (Arendt, 1973: 437). Bir diğer ifade ile, burada çıplaklaştırılmış insana uygulanan şiddet -öldürülebilir olma-, kurban edilme, cinayet, idam ya da kutsalın çiğnenmesi şeklinde zuhur etmemektedir, buradaki şiddet, beşerî ve ilahi hukukun dışında kalan bir eylem biçimine karşılık gelir. Lemke'nin (2005: 7) dikkat çektiği üzere Agamben, bu şiddetin nesnesi için var olan öznenin

üzerinde ölüm ve yaşama hakkına hükmetme sınırını, modern devlet pratiğinde, esnek olarak görmektedir ve bu durum, birbirinden ayırt edilemeyen belirsizlik mıntıkasına denk düşmektedir. Bu minvalde, yaşanmaya değer görülmeyen hayatın ortadan kaldırılmasının meşru görülmesi bu eşikte gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Agamben (2013a: 167) söz konusu siyasallaştırılan çıplak hayat ile hukukun birbirine geçtiği eşiğin her toplumda olduğunu, her toplumun kendi "kutsal insanları"nın kimler olacağını belirlediğini ifade etmektedir. Daha önce de zikredildiği gibi, bu eşiğin belirmesinin temelini istisna durumu oluşturuyorsa, belirsizlik mıntıkasına açılan her mekân kamp niteliği alır. Ezcümle, bu kısa teorik girizgahın varacağı temel önerme: Ermeni Tehciri, çıplak hayatın siyasallaştırılarak bu belirsizlik eşiğine sokulduğu, egemen iktidarının koyduğu kuralı gerçek kılan ve onu tasdik eden bir istisna halinin yaratılmasının erken tarihli ve can alıcı bir örneğidir.

Travmatik Milliyetçiliğin Nesnesi/Kutsal İnsanları Olarak Ermeniler

19. asırda Avrupa ile kıyaslandığında Osmanlı İmparatorluğu'na farklı tonlarda ve oldukça yavaş bir biçimde sirayet eden milliyetçilik, en temelde "türdeş bir kitle psikolojisi" yaratarak, özellikle Balkan coğrafyasındaki mevcut politik vasatı geri döndürülemez bir şekilde darmadağın etti. Bunda, etnik kimliği bağımsız ve politik ifade hakkına/kudretine sahip bir varoluş kategorisi olarak gören bir ontolojiden neşet eden milliyetçi doktrinin, mevcut devlet kurum ve kimliklerini yıkmaya muktedir bir evrensel güç biçiminde telakki edilmesinin büyük payı vardı (Reynolds, 2016: 5-9). İmparatorluğun gayrimüslim nüfusunun hedef tahtasına konulacağı süreci dinamitleyen bu ahval, bilhassa ekonomik altüst oluşlar ve çözülen idari aygıtlarla da birleşince çok etnili Osmanlı, "Şark meselesi" başlığı altında Avrupa'nın emperyal politikalarının nesnesine dönüştü.

1875-1878'de Osmanlı'nın Avrupa'da kalan topraklarını kaybetmesiyle iyice pekişen bu milliyetçi tavır, bir yandan tek tip bir nüfus (Müslüman-Türk) üzerinden radikalleşirken diğer yandan "güvenlik" hasebiyle etnik toplulukların topluca yer değiştirmelerine sahne oldu. 93 Harbinin Rusların lehine sonuçlanması ve toprak kayıplarının yarattığı sarsıntıyla devlet aygıtı zorunlu göç politikalarına başvurmaya başladı. D. Bloxham'ın ifadesiyle "*17 milyondan fazla insanın oluşturduğu savaş öncesinde Anadolu nüfusunun yaklaşık üçte biri ya sınırlar dâhilinde göç ettirildi ya da 'yeniden yerleştirme'nin öznesi oldu*" (2015: 79).

Yunan isyanının akabinde bürokrasi alanından tasfiye edilen Rumların yerine ikame edilen ve kısa sürede "millet-i sadıka" konumuna gelen Ermenilerin kaderi de bu çok cepheli dönüşümlerle farklı ve yeni bir evreye girecekti. Bu noktada Fuat Dündar'ın Osmanlı modernleşmesi sürecinin dört parametresinin Ermeni meselesini belirlediği iddiası son derece manidardır: (1) Merkezileşme siyasetiyle gayrimüslim nüfusun iktidarın nesnesine tahvil edilişi, (2) Uluslararası ilişkilerdeki değişim ile Osmanlı-Rus harpleri, (3) Tabandaki değişim: Milliyetçi ideolojilerin etkisiyle modern örgütlerin şiddeti araçsallaştıran yeni türden siyasaları, (4) Teknolojik gelişmeyle toplumdaki mevcut iletişimsel ağların yoğunlaşması (2015: 109).

Bütün bu etmenlerin bileşiminden doğan bu yakıcı "yeni evre" özellikle II. Abdülhamit döneminde yoğunlaşmaya başladı. Sultan, Doğu Vilayetlerinde Ermenilerin siyasi ve iktisadi varlıklarını "budama" politikası güderek, Kürtler ve yerli ahali üzerinden, Ermeni komitacılarına gözdağı vermek istiyordu (Deringil, 2015: 106-107). "İbretlik baskı" politikası aracılığıyla II. Abdülhamit ilaveten Rusya ile olan sınırları güvence altına almayı ve bir türlü dizginleyemediği Kürt nüfusunu denetim altında tutmak istiyordu ki, netice itibariyle devlet ve "toplum" hem toprak paylaşımında hem de mülkiyetinde "pazarlık yapmıştı" (Astourian, 2015: 102). Aslında bu bir kolonyal tekniğe (dolayısıyla yeni türde bir yapısal şiddet biçimine) işaret ediyordu. Sultan İmparatorluğun Anadolu'ya çekilmek zorunda kalacağını anlamıştı çünkü; Anadolu'daki "nüve"yi türdeşleştirip, bunu, Kürtler ve Araplar gibi Müslüman olan ama Türk olmayan halkların yaşadığı periferik bölgeler sayesinde korumak istiyordu. Dolayısıyla 1894–1896 yılındaki Ermeni katliamlarını, Anadolu'nun Türk ve Müslüman bir topluluk olarak yeniden inşasına doğru atılan somut bir adım olarak okuyabiliriz (Kushner, 1977).

Sultan II. Abdülhamid dönemi, sadece Ermeni muhaliflerin değil, yurtdışında örgütlenen ve devlette gerçek bir dönüşüm isteyen pozitivist genç subayların da muhalefetini tetikleyecekti. İleriki yıllarda yönetimi fiilen devralacak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin çekirdeğini oluşturan Jön Türkler, milliyetçi bir düsturla, Batılı devletlerin reform üzerinden yarattığı baskının lağvedilmesini ülkenin "kurtarılması"nda ilk çare olarak görüyorlar ve bu doğrultu da gayrimüslimlerin devletteki statülerini tartışmalı hale getiriyorlardı. Onlar açısından İmparatorluğun bazı vilayetlerine özel bir statü verilmesi söz konusu olamazdı (Kevorkian, 2015: 31). 1909'dan sonra yönetimde daha etkin bir söz sahibi olan İttihat ve Terakki üyeleri, İslam ve Türklük temelli yeni bir devlet yaratmak amacı taşıyan Türkçü bir çizgiye, milliyetçiliğin zenofobik ve şovenist

tarzına hızlıca yöneldiler (Melson, 1996: 159). Osmanlı'nın Dünya Savaşına girmesi de bu ivmeyi hızlandıracaktı. Osmanlı plüralizmi artık yerini Schmittyen *düşman unsurlar* fikrine bıraktı. Bundan böyle yönetici elitler için Anadolu'nun türdeş kılınması en merkezi politik stratejiyi teşkil edecekti.

R. Kevorkian (2015: 352) bu homojenleştirme planının Ocak 1914'ten itibaren tasarlanmaya başladığını ve bu plan uyarınca Ermenilerin Suriye ve Mezopotamya'ya sevkinin düşünüldüğünü ifade eder. İttihatçıların, Ermenilerin yabancı devletlerle olası bir iş birliği ihtimali üzerinde fazlaca durması mezkûr düşünceyi daha da yıkıcı hale getirdi. Bunu özellikle, İttihat ve Terakki hareketinin çekirdek isimlerinden ve tehcirin örgütleyicilerinden biri olan Dr. Bahaddin Şakir'in Erzurum ve Kafkas Cephesi hususunda yazmış olduğu rapordan anlamak mümkün: "*[Osmanlı] ordusunu arkadan vurmaya hazırlanan" "iç düşmanlar" olarak Ermeniler*" (Kevorkian, 2015: 352). Burada da güvenlik gerekçesinin ve akabinde patlayan şiddet eylemlerinin raporlarla meşrulaştırıldığını görmekteyiz.

İTC Merkez Komitesi 1915 Mart'ında Ermeni meselesine dair alacağı inisiyatifleri belirleyip, 24/25 Nisan gecesi, İstanbul'da ve Anadolu'nun birkaç şehrinde Hınçak ve Taşnak üyelerini tutukladı. Tehcire[3] ilişkin güçlü bir kamuoyu yaratma kabiliyeti olan Ermeni elitlerinin etkisizleştirilmesiyle başlayan süreçte Dâhiliye Nazırı Talat Paşa'ya giden iki Ermeni mebusun aldığı cevap devletin bekası, milliyetçilik ve Türkleştirme stratejilerinin ipuçlarını veriyordu: "*Tüm eylemleriyle bir Ermeni devleti kurulması hayali olan ve bunun için çalışan tüm Ermeniler devlet düşmanı olarak değerlendirilmeli ve tecrit edilmelidir*" (akt. Kevorkian, 2015: 364).

Tehcirin meşrulaştırılmasında Ermeni varlığının yabancı devletlerin müdahalesini mümkün kıldığı ve bundan ötürü bazı Osmanlı şehirlerinin yabancı nüfuzuna maruz kaldığı, savaş sahasına yakın yerlerde ikamet eden Ermenilerin düşman ordu ile birlikte hareket ettiği gibi gerekçeler gösterildi ve bu sebeple, Ermenilerin iç taraflara nakledilmelerine karar verildi (Akçam, 2010: 135). Geçici Kanun olarak çıkartılan bu yasaya ek olarak, 15 Haziran 1915 tarihinde Ermenilerin tehcir sonrası geride kalan mallarını "korumakla" yükümlü bir

---

[3] Tehcir dört önemli kırılma noktası üzerinden tesis edildi: Nisan'da Ermenilerin çöllere sürülme kararı; Mayıs'ta Van, Bitlis ve Erzurum'un kısmi olarak boşaltılması; Mayıs sonunda kıyı ve Rus sınır bölgelerindeki altı vilayetin boşaltılması ve Haziran'da "istisnasız tüm Ermenilerin" sürülmesi kararı (Dündar, 2008: 275).

komisyonun kurulmasını öngören idari bir yasa çıkarıldı. 26 Eylül 1915'teyse Ermeni mallarına el konulması, Müslüman Muhacirlerin Ermeni evlerine yerleştirilmesi yasal bir çerçeveye büründürüldü ve tehcirin geçici bir şey olmadığı kanıtlandı (Kevorkian, 2015: 297, 354).

Talat Bey'in hususi belgelerine göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir tarafında bulunan toplam 41.117 binaya el konuldu. Emvâl-i Metrûke Komisyonu Ermenilere ait tüm mal ve mülklere el koyarak bunları tasfiye etti ve piyasa değerinin çok altında fiyatlara Müslümanlara sattı. Sonuç olarak bu uygulamanın kurbanı olan Ermeniler toplu halde fakirleştirilmiş oldular (Üngör, 2015: 362).

İlk sürgünler, kararın çıkmasından önce Şubat 1915'te Dörtyol ve civarında başladı, bölgedeki Ermeniler iç taraflara, Ceyhan ve Adana'ya sürüldüler (Akçam, 2010: 139). Başlıca sürgün bölgeleri, Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbakır, Harput/Mamuret-ul Aziz, Sivas, Trabzon, Ankara, Kastamonu, Edirne, Bursa, Aydin, Adana, Konya vilayetleri ile İzmit, Urfa ve Kütahya mutasarrıflığı oldu. Yerleri değiştirilen bu topluluklar, çeşitli transit bölgelerden geçerek resmi olarak seçilen, "Fırat hattı" olarak anılan bölgeye yerleştirilecekti. Sürgün edilen Ermeniler, Fırat hattı boyunca Mesken, Dipsi, Abuharar, Hamam, Sebka/Rakka ve Der Zor/Marat kamplarında kaldılar.

Bu kampların birçoğu transit kampı olarak kullanıldı ve bu hat boyunca sağ kalan sürgünler bir kamptan diğerine geçerek Zor'a geldi (Kevorkian, 2015: 933). Binlerce sürgün Ermeni ile dolup taşan, birçoğu ölümle eşanlamlı olan bu kamplar, açlık ve salgın hastalığa ev sahipliği yapıyor; her gün onlarca insan ölüyordu. Ölümler ve kamptaki katliamlar artınca Der-Zor'a kaydırılan Ermenilerin sayısını dengede tutmak için küçük kafileler Musul'a sürüldüler. Özellikle Musul'da yapılan bir araştırma sonucu Almanya Musul Konsolosu Holstein'in kaleme aldığı rapor göstermişti ki, kötü durumda kadın ve çocuklardan oluşan sürgünler, mütemadiyen bir kamptan başka bir kampa sürükleniyorlardı (Kevorkian, 2015: 919).

Sürgün yerlerine yaya olarak giden bu insanların izalesini, bir güvenlik stratejisi, bir çeşit demografi mühendisliği, kimlik krizine giden yolda başvurulan bir kolektif şiddet biçimi olarak okumak mümkündür. Bunların dışında, bu sürekli "sürgün" halinin analizi, buna konu olan ve hiçbir hakkı gözetilmeyen insanları "kutsal" olarak değerlendirmeye ve bu dinamik süreci bir tür toplama kampı olarak görmeye cevaz vermektedir.

Dinamik Bir Kamp Pratiği: Ermeni Tehciri

Tehcirin fiiliyata geçirilmesi noktasında "hukuk", Ermenilerin hilafına bir istisna yaratıyordu. Zira tehcir ne "basitçe bir yer değiştirme girişimi" idi, ne de salt "mecburi bir iskân teşebbüsü" idi. Nitekim hukuksal meşruiyet açısından vurgulanan "iskân" boyutu, sözde iskân mıntıkalarına yerleştirilen 400 bin civarındaki Ermeni nüfusun tedrici olarak imhasıyla ortadan kalkacaktı (Adanır ve Özel, 2015: xii). Agamben'in de vurguladığı üzerine (2013a: 208) modernliğin siyasal alanı olarak ortaya çıkan kamplar, "*kesin bir yerleştirme (ülke) ile kesin bir düzen (Devlet) arasındaki ilişki üzerine inşa edilen ve hayatın kaydı (doğum ya da ulus) için otomatik kurallara dayanan modern ulus-devletin siyasal sisteminin daimî krize girdiği ve devletin de ulusun biyolojik hayatının gözetimini asli görevlerinden biri olarak üstlendiği zaman ortaya çıkmıştır*". Bu minvalde okunabilecek olan *Tehcir*, devletin bekası (düzen) için ortaya çıkan bir kamp içeriğine sahipti.

Kararın ikinci aşaması, Anadolu'da sadece Ermenilerin değil, tüm gayrimüslim grupların mümkün mertebe kültürel asimilasyonlarının sağlanması oldu. Böylece "krize" girmiş olan siyasal sistem yeniden düzene girecek, üst bir kimliğe dayanan homojen bir topluluğun doğumu gerçekleşebilecekti. Yurtsuzlaştırılmayı kabul etmek zorunda kalmış Ermeniler, mutlak haklarından feragat ettirildiler. Buradaki zorunluluğu göz önünde bulundurmakla birlikte, geride bıraktıkları mal ve mülklerinin kendilerine geri iade edileceği ifade edildiğinden bu sürgünün, onları Agamben'in kullandığı anlamdaki *Kutsal İnsan* kavramından uzaklaştırdığı düşünebilir. Ancak, Akçam ve Kurt'un (2012: 37) Ermenilerin geride bıraktıkları taşınır taşınmaz mal ve mülklere nasıl el konulduğunu ayrıntılı şekilde inceleyen çalışmasına göre, bu malların "sahipleri adına emaneten mal sandıklarına" bırakılacakları söylendikten ve "daha sonra yapılacak duyuruya göre sahiplerine verilecek" denildikten sonra bu işlemin yapılmamış olması, onların sürüldükleri andan itibaren yok sayıldığına işaret teşkil etmektedir. Ayrıca aynı çalışma, 1918 yılındaki bir rapora göre, malların karşılıklarının verilmediğini ve bu konuda bir düzenleme yapılmadığını açıkça kabul eden belgeyi ortaya koymaktadır (2012: 25). Açıkça ifade edilebilir ki yaşam hakkının dahi varlığını bir kamptan diğerine sürülerek ortadan kaldırılmasına zemin hazırlayan bu çıplaklaştırılmış hal, var olmayan bir hak için de düzenleme yapılmasını gerekli kılmamıştır.

Arendt çarpıcı eseri *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda, Yahudilerin getto ve toplama kamplarına naklinden sorumlu Nazi Adolf Eichmann'ın

yargılanma sürecini ele alırken, dikkat çektiği önemli bir nokta Ermenilerin maruz kaldığı Tehcir Kararının uygulanması ile aynı paydada buluşmaktadır (Arendt, 1994). Arendt'in, Eichmann'ın savunmasında gördüğü ne aşırı bir antisemitizmdir ne de koyu bir ari ırk yaratma tutkusudur. Eichmann kendisini sadece emirleri sorgusuz yerine getirmekle yükümlü bir subay olarak görmektedir. İnsanlık suçu işleyen bu askerin, işlediği kötülük sıradan bir emre, itaate indirgenmiştir. Dolayısıyla alınacak tek kriter "*hukukun birincil ve özünde mükemmel kaynağı, Führer'in sözleri*"dir (Agamben, 2013a: 202).

Savaştan ya da *tehlikeli durumdan* doğan olağanüstü halin ilanı ile ortaya çıkan koruyucu gözetim -*Schutzhaft*- uygulamaları, Nasyonal Sosyalist yönetimin bir sonucuydu ve bundan dolayı da hukukun kendisi idi. Bu nedenle söz konusu gözetim, ayrıca bir hukuki çerçeveye oturtulmaya ihtiyaç duyulmuyordu. Bu uygulamadan doğan kamplar da aynı şekilde hukuka dayanması gerekmeyen hukukun dışında kalan istisna halinin mekânı olarak ortaya çıkmışlardı. (Agamben, 2013a: 202). Ancak, hukukun neyin dışarıda kalması gerektiğini söylemesi de hukukun bir iradesiydi ve bundan dolayı hukuki idi.

Hukuk ve istisnanın birbirine karıştığı bu belirsizliği Ermeni Tehciri Kanununun uygulanmasında izlemek olanaklıdır. Kanun, savaş halinde olan bir yönetim tarafından ortaya çıkarılmıştır ve tehlike potansiyeli görülen halklar üzerinde uygulanmıştır. Erzurum'dan sürgün edilen Ermeni kafilesinden hükümetle iş birliği içinde olan çeteler gözetiminde ayrılan yüzlerce erkeğin Kemah bölgesinde öldürülmelerini bundan yaralı kurtulan tanığın aktarımına göre, çete üyelerinin "sadece hükümetin emirlerini yerine getirdiğini" ifade etmesi önemlidir (Kévorkian, 2015: 418). Bu istisna halinin yarattığı kanunun harfiyen uygulanmasına karşı gelen vali ve mutasarrıflar da mevcuttur. Ancak bu yetkililer görevlerinden el çektirilmişlerdir (Akçam, 2010: 162).

Tüm politik statülerinden yoksun bırakılarak çıplaklaştırılan Ermenilerin, hukuki olarak var olmalarının bir yolu Müslümanlığa dönmekti. Ancak bunun geçici bir çözüm olarak zuhur edeceği sürekli değişen kararlarla görülecektir. Akçam (2014: 117), Amerikan büyükelçi Morgenthau'nun 10 Temmuz 1915 tarihinde Amerikan Dışişlerine çektiği telgrafta, Ermenilerin sürülme haberini aldıktan sonra, bundan kurtulmak isteyen birçok Ermeni'nin Müslüman olduğu bilgisini paylaşmaktadır. Modern Türkiye'deki siyasal kültürde de okunabileceği gibi İmparatorluğun son döneminde yükselen Türkçülük temayülü ile İmparatorluğun bakiyesinde var olan İslamcı pratikler bir araya gelmişlerdir. Dolayısıyla, bir cemaate doğuştan aidiyetle bağlılığın, milli

olanı galebe çalmasıyla ortaya çıkan milliyetçi muhafazakâr düşünce, 19. yüzyılın ortalarından itibaren İmparatorlukta yaşanan en önemli gelişme olarak okunması gerekir (Taşkın, 2007: 23). Tehcir döneminde, İslam'a dönen Erzurumlu bir başka Ermeni'nin vurguladığı gibi, Türkiye coğrafyasında, millet ve din ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır (Kévorkian, 2015: 442). Buradan hareketle, Tehcir Kararının mimarlarının, güvenliğe tehlike oluşturan unsuru -gayrimüslim, Ermeni- resmi milliyetçi-muhafazakâr alana iterek bertaraf edeceğini varsaymış olmaları ileri sürülebilir. Ancak çok geçmeden, Müslümanlaşan Ermenilerin de tehcire konu edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Hükümet, çok sayıda Ermenin dinini değiştirmesini, sürgünden kurtulmanın bir yolu olarak görüldüğünü fark etmiştir. Dolayısıyla Müslümanlığa dönmenin tabiatına aykırı olarak düşünülen bu durum nedeniyle söz konusu politikadan 1 Temmuz 1915 tarihinden itibaren vazgeçilmiştir (Akçam, 2014: 123). Ermenilerin, din değiştirseler bile, İslami kültüre asimile olamayacakları düşünülmüştür. Yeniden sürgüne konu olmalarıyla, "koruyucu zırhları"nı kaybetmiş olan Ermenilerin varoluşu böylece meşru olanın ve hukuki olanın dışına itilmiştir.

Ermenilerin haklarından yoksun bırakılmaları ve üzerlerinde her türlü tasarrufun yapılabilmesi istisna hali temelinde meşruluk kazanırken, bir de yıllardır birlikte yaşadıkları Müslüman Türkler nezdinde ayrı bir meşruiyete ihtiyaç duymuştur. Ermenileri evlerinde saklayan, onları korumaya çalışan, sürülmesini önleyen birçok Müslüman örneği mevcuttur (Kévorkian, 2011). Ancak neden Ermeniler kitleler halinde yurtsuzlaştırılırken birlikte yaşadıkları halkın çoğunluğunu oluşturan Müslüman Türkler sesini çıkarmamıştır ya da kitlesel halde direnmemiştir? Buna verilecek yanıt, tehcire konu olan kutsal insanların yalıtılmışlıklarıdır. Holocaust öncesinde yapılan antisemitik propagandanın Yahudi olmayanlar üzerindeki etkisinde olduğu gibi, Ermenilerin özellikle II. Abdülhamid döneminde yaptıkları keskin muhalefet hatırlatılmıştır. Dolayısıyla, Bauman'ın (1989: 125) altını çizdiği gibi antisemitik propagandanın Yahudiler ile Yahudi olmayan arasındaki uçurumu derinleştirmesine benzer bir durum Müslüman ile Müslüman olmayan arasında yaratılmıştır. Bunu -istisnalar var olmakla birlikte- kayıtsızlık izlemiştir.

Bir canlı olarak türe indirgenen Ermenilerin tek amacı "canlı kalabilmek"ti. Örneğin Halep'teki toplama kampına erişebilmek, canlı kalma yolunda bir umut gibiydi. İktidar açısından sürgünleri ya da istisnaya konu olanları denetim altında tutabilmek elzemdi. Bu nokta karşılıklı bir etkileşimi gerektiriyordu. Müslümanlığa dönmek hayatta

kalmak, tehcire konu olmamak için bir yol olarak ortaya çıkmıştı; ancak daha önce değinildiği gibi bu uygulamadan vazgeçildi. Sürgün esnasında, Ermeni kafilelerine eşlik eden görevlilerin aldıkları rüşvet, hayatta kalma cabasının bir urunu olarak okunabilmekteydi (Kévorkian, 2011). Benzer şekilde Holocaustun her aşamasında "kötüyle daha kötü" arasında bir tercih yapmak zorunda kalan Yahudiler, sadece biyolojik varoluşları adına Naziler tarafından ayrıcalıklı görünmenin yollarını aramışlardı ve hayatta kalmalarının tek yolunu kurallara itaat olarak görmüşlerdi (Bauman, 1989: 130). Bu iktidarın denetim elini de güçlendiren bir stratejiydi. Bu strateji ışığında, şiddete konu olan *Kutsal İnsan*, yalnızca "yaşanmaya değmeyen hayat"ı temsil etmemektedir, aynı zamanda manipüle edilmesi gereken bir birimdir.

Sonuç Yerine

Kant, savaşın, öldürdüklerinden daha çok sebep olduğu şeytaniliklerden ötürü kötü bir şey olduğunu yazmıştı. 1915 trajedisinin müphem meselelerinden birisi olan "ölüm kamplarını" ve bu kampların sakinleri Ermenileri Agamben'in *Kutsal İnsan* argümanı çerçevesinde okumaya çalışan bu denemede, tam da böylesi bir kötülüğün, biyopolitik kategorilerle olan rabıtasını konu edindik. Tehcir esnasında kamp pratiğine konu olan Ermenilerin hukuki statülerinin nasıl ve ne şekilde çıplak hayata indirgendiğini soruşturduk. Tehcir, transit kampları ile karşımıza istisna halinde var olan bir çeşit belirsizlik mıntıkası olarak çıktı. Agamben'in, *Kutsal İnsan* eserinde, Nazizm ve faşizmin mutlak politik kriteri olarak, istisna halinde beliren ve bu suretle "öldürenin cezadan muaf olmasını" olanaklı kılan (Lemke, 2013: 79) çıplak hayat kavramını tartışırken, tehcir edilen Ermenileri kutsal insan kavramı çerçevesinde niye değerlendirmediğini bilmiyoruz, lakin şurası açık ki, *kamp*; Agamben'in teorik tartışmasında, istisna halinin somutlaşan bir biçimi olarak ve çıplak hayatın tesis edilerek hukukun belirsizlik eşiğine girdiği yer olarak ifade edilmekte. Bu bağlamda, Ermeni tehcirinin, istisnanın bir kural olarak belirdiği, tehcir edilenlerin çıplaklaştırıldığı, Holokost kurbanlarında olduğu kadar kutsal insan haline getirildiği ve dolayısıyla somut bir kamp formu olduğunu düşünmememiz için hiçbir neden yok.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, G. (2013a). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

AGAMBEN, G. (2013b). Introduction to Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life. Campbell,T., and Sitze, A,. (eds), in *Biopolitics: A Reader*, [e- kitap] Durham and London: Duke University Press. Available at: <https://vk.com/doc3734345_351016083?hash=9da939c79a95f8fbad&dl=870af07746f3fd6fa6> [Erişim: 6 Aralık 2015].

AKÇAM, T. (2010). *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar.* 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

AKÇAM, T. (2014). *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması: Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon.* 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

AKÇAM, T. Ve Kurt, Ü. (2012). *Kanunların Ruhu: Emval-I Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek.* 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARENDT, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism.* New York: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.

ARENDT, H. (1950). Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps, *Jewish Social Studies*, [e-journal] Vol. 12, No. 1, Ocak, ss. 49 - 64. Available through: Birkbeck, University of London Library website <http://www.bbk.ac.uk/lib/elib/databases> [Erişim: 5 Aralık 2015].

ARENDT, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of the Evil.* New York and London: Penguin Books.

ASTOURİAN, S.H. (2015). "Toprağın Sessizliği: Tarımsal İlişkiler, Etnisite ve İktidar", *Soykırım Meselesi*, (haz.) Ronald G. Suny, Fatma M. Göçek, Norman M. Naimark, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BAUMAN, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust.* Cambridge: Polity Press.

BLOXHAM, D. (2015). Tehcir ve Savaş: Büyük Söküm ve Avrupa;';da Halkların İzalesi 1875-1949 içinde: Kurt, Ü. and Çeğin, G. (eds) *Kıyam ve Kıtâl: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet*, 1. Baskı, İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 66 - 102.

DERİNGİL, S. (2015). "Abdülhamid Döneminde Ermeni Meselesi", *1915, Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (haz.) Fikret Adanır ve Oktay Özel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DÜNDAR, F. (2015). "Eski Rejimde Ermeni Nüfus Meselesi, 1828-1908", *1915, Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (haz.) Fikret Adanır ve Oktay Özel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

KESKİN, F. (2015). "Toplama Kampı Olarak Ermeni Tehciri", *Altüst Dergi*, Sayı: 15.

KEVORKİAN, R. (2015). *Ermeni Soykırımı.* 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

KUSHNER, D. (1977). *The Rise of Turkish Nationalism*, 1876-1908, Londra: Frank Cass.

LEMKE, T. (2013). *Biyopolitika.* 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

LEMKE, T. (2005). A Zone of Indistinction - A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics', *Outlines, Critical Practice Studies*, [online] 7 (1),

pp. 3- 13. Available at: <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/outlines/article/view/2107/1871> [Erişim: 13 Aralık 2015].

MELSON, R. (1996). Paradigms of Genocide: The Holocaust, the Armenian Genocide, and Contemporary Mass Destructions, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, [e-journal] 548, Kasım, ss. 156 - 168. Available through: Birkbeck, University of London Library website <http://www.bbk.ac.uk/lib/elib/databases> [Erişim: 15 Aralık 2015].

PANAGİA, D. (1999). The Sacredness of Life and Death: Giorgio Agamben's Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking, *Theory & Event*, [online] 3 (1), Available at: <https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/theory_and_event/v003/3.1r_panagia.html> [Erişim: 13 Aralık 2015].

REYNOLDS, M.A. (2016). *İmparatorlukların Çöküşü: Osmanlı-Rus Çatışması 1908-1918*. Çev. Yücel Aşıkoğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

TAŞKIN, Y. (2007). *Anti- Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya.* 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÜNGÖR, U.Ü. (2015). "Savaş, Tehcir, Soykırım", *1915, Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (haz.) Fikret Adanır ve Oktay Özel, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Politik Şiddetin Kavranışına Dair Bir Soruşturma: "Gezi Olayları" Weber'in "Devletin Meşru Şiddet Tekeli" Tezinin Tahrifatından Gayri İncelenebilir mi?*

"Hukuksal bir kurumda, şiddetin gizil mevcudiyetine dair bilinç yok olduğunda, kurum da çöker"

Walter Benjamin

Girizgâh

Gezi Olayları süresince hem Pierre Bourdieu'nün medya erbabı (*fast thinker*) adını verdiği televizyon kanallarının kadrolu kanaat üreticileri hem de gazete köşe yazarlarının üzerinde bir süreliğine Max Weber'in hayaleti dolaştı. "Uzmanlık" pazarlama konusunda epeyce mahir olan bu erbabın çoğunlukla sosyal bilimcilerden mürekkep olduğunu hatırda tutarsak, hayaletin bu bir hayli tahrif edilen Alman sosyolog olmasını da doğal karşılamamız gerekiyor tabiî ki. Farklı disiplinlerden pek çok yazar-çizer Gezi'de cereyan eden şiddet hadiselerini analiz ederken -ismi doğrudan az anılsa da- Weber'in "devletin meşru şiddet tekeli" tezine bolca gönderme yaptı. Üç haftalık süre zarfında kanaat üreticilerinin söylem düzeneklerine kazınmış olduğunu saptadığımız bu argümantasyon kabaca şu şekilde arz-ı endam etti: *Eğer devlet, egemenliğin sınırlarını çizen bir değişken ise kullandığı her türlü gücün meşruluğu son tahlilde tartışılmazdır; buna mukabil, söz konusu meşruluğa yönelmiş herhangi bir şiddet faaliyeti ise pek tabi gayrimeşrudur ve dolayısıyla "gayrimeşru şiddet" sadece topluma haizdir.*

Bu ön kabul ekseninde Gezi Olayını çözümlemeye soyunanlar *apriorik bir bilgiçlik*le Gezi'deki aktörlerin tasnifini ve olayların muhtevasını çoğu kez bu (tartışılmaya muhtaç) Weberci tezin gölgesinde tesis etti. Kimisi belirli bir konumdan meseleyi ahlâki idealizme nakşolan mefhumlar üzerinden değerlendirip, şiddet fenomeninin "*radikal bir 'yapı-kırıcı' olarak sosyal bilimlerin en bütüncül konularından birisi*

---

* Güney Çeğin, Ahmet Özcan, **"Politik Şiddetin Kavranışına Dair Bir Soruşturma: 'Gezi Olayları' Weber'in 'Devletin Meşru Şiddet Tekeli' Tezinin Tahrifatından Gayri İncelenebilir mi?"**, Gezi ve Sosyoloji: Nesneyle Yüzleşmek, Nesneyi Kurmak, (der.) Vefa Saygın Öğütle ve Emrah Göker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

olduğu"[1] gerçeğini ıskaladı. Kimisi de şiddeti hâkimiyet mekanizmalarından azade kılan bir gerekçelendirme düzeneğine mahkûm oldu. Birinci grup kendisini şiddetin kurucu bir edim olma potansiyelini mass etmeye dönük bir çabaya hasrederken, ikinci grup da şiddetin tâli bir mesele olduğunu, dolayısıyla lanetlenmesi gerektiğini ileri sürdü.

Biz ise bu yazıda yarı-âlim tahlillerin saplanıp kaldığı Weberci argümantasyon tarzının Gezi ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğini tartışacağız ve Gezi'de *devlet cebri* ile *politik şiddet* ilişkiselliğinde cisimleşen şiddet hadiselerinin nasıl analiz edilebileceğine ilişkin birkaç hipotez sunacağız. Amacımız, şiddetin ortakduyusal algıda ne denli açıklık arz etse de analitik düzeyde esnek ve belirsiz bir kavram olduğu gerçeğinden hareketle[2], politik şiddeti -Türkiye'de örneğine sıklıkla rastladığımız- hegemonik jestlerin indirgemeciliğinden kurtarmaktır. Çünkü şiddet herhangi bir çatışmanın niceliksel düzeyi değil, kendi dinamikleri olan niteliksel bir biçimidir.[3]

"Meşru Şiddet Tekeli" Tezinin İçerimi?

Max Weber'in düşüncesine göre modern devleti belirleyen temel özellik devletin ne yaptığı ya da somut örgütlenme biçimi değil, belirli bir bölgede meşru fiziksel şiddet kullanma tekelinin kendisi için mevcudiyetini başarıyla iddia etmesidir.

> "Sürekli işlemler yapan yaptırımcı bir siyasal örgüt, düzeninin uygulanmasında, idari personeli fizik güç ve şiddetin *meşru* kullanımı *tekeli* haklarını başarıyla elinde tuttukça, 'devlet' olarak anılacaktır" [4]

Bu tezden anlaşılması gereken iki önemli noktaya kâni olmayan herhalde yoktur: Birincisi, devlet fenomeninin, toplumsal şiddet ilişkilerinin kurumsallaşmasının belli bir tezahürü olduğu. İkincisiyse, toplumsal faillerin bir "sözleşme" aracılığıyla şiddeti, menfaatleri doğrultusunda hususi bir merciye devrettiklerine ilişkin Hobbesçu düşüncenin bir yeniden-inşası. Fakat bu tezin ekseriyetle şu şekilde kanıksandığı ortada:

---

[1] Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 11.

[2] Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1978, s. 173–180.

[3] Rogers Brubaker ve David D. Laitin, "Ethnic and Nationalist Violence", *Annual Review of Sociology*, vol. 24, 1998, s. 426.

[4] Max Weber, "Politics as a Vocation", *Max Weber: Essays in Sociology*, çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, 1946, s. 78.

Kural olarak devletin bizatihi kendisi zaten şiddet merciidir. Yani devlet aygıtının "cebrî pratikleri" çoğunlukla hukuksal bir form [meşru/yasal şiddet] çerçevesinde pratiğe geçirilir.

Suskunluk işte tam da bu noktada başlar. Çünkü mezkûr durumun iki çıktısı vardır: Bu formül ilk olarak özel mülkiyeti teminat altına almaya yönelik sınırlamalarla bir ittifak oluşturur ve ikinci olarak da bizzat devletin kendisi gayrimeşru bir konuma eriştiğinde dâhi devletin "*ebed-müddet"liğinden* sorgu sual olunmaz. *Hukuksal form* bir çelişkiye tekabül etmektedir: *Hem devlet cebrinin erişim sahasını sınırlamakta, hem de bizzat kendisi şiddet üzerinde temellenmektedir.* Devlet pratiklerinin hukuksallığı, kendi zıddı olan gayrimeşru şiddet uygulamasını hep yanında taşımaktadır. Yani temelde "devletin şiddet tekeli" tezi, toplumsal sömürü ve baskı koşullarının özel bir tarihsel biçimidir.[5]

İlişkinin İki Ucu: "Nesnel Şiddet/Devlet Cebri" versus "Öznel Şiddet/Politik Şiddet"

Dolayısıyla bu noktada soruşturmayı Charles Tilly'nin uyarısıyla sürdürebiliriz: *Devlet işin içine girdiği anda, kolektif şiddet çekişmeli siyasetin özel meselesi haline gelir.* Sahnenin iki kadim aktörü ilişkinin iki ucunu teşkil eder: Bir tarafta "devletin orduları, polis güçleri, milisleri, güvenlik görevlileri ve diğer zor uzmanları" bulunmaktadır, diğer yandaysa "yurttaşlar". Devlet kurulduğu andan itibaren iktidarın ele geçirilmesi, "inandırıcı kılınması" ve yeniden üretilmesini sağlamak noktasında nesnel şiddeti devreye sokar ve kurucu mührün bu hiddetli damgası öznel şiddeti/politik şiddeti de beraberinde doğuracaktır. Öznel şiddet "el altındaki eylem biçimi yelpazesindeki daralma"ya getirilen bir cevap veya "stratejik bir tercih" ya da öznel olarak tek mevcut seçenek, bir kriz veya hâkimiyet durumuyla başa çıkılmasını sağlayacak tek çare olarak algılanan bir seçenek oluşturur.[6]

J. Butler, bu şiddet biçimini [Benjamin'den ilhamla] "suç ortaklığı"ndan kurtulma girişimi olarak görür:

> "Hayatı devletle yapılmış yasal bir sözleşme sonucunda altına girilen bir suçtan kurtarma arzusu – şiddet karşıtı bir şiddete, hayatı yasayla yapılmış

---

[5] Joachim Hirsch, *Materyalist Devlet Teorisi*, çev. Levent Bakaç, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 28

[6] Hamit Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, s. 22-23.

> bir ölüm sözleşmesinden, yaşayan ruhu suçun katılaştırıcı kuvvetiyle ölmekten kurtarmaya çalışan bir şiddete yol açan bir arzu olurdu bu."[7]

Bu noktada politik şiddet arkasında, bedensel, zihinsel ve siyaseten mülksüzleştirilmiş olmanın tüm şiddetini yüklenebilen bir şiddet biçimi olarak karşımıza çıkar. Kuvvetli bir biçimde tarihsellik arz ettiğinden şiddete başvuran fail, devlet cebri ve karşı-şiddet sarkacıyla dolu bir tarihsel sürece kendisini eklemlemiş olur. Bu yüzden politik alanda, Benjamin'in iddia ettiği üzere soyut, ilkeli, *a priori* bir şiddetsizlik anlayışına yaslanmak boşa kürek çekmek manasına gelir:

> "İnsan sorunlarına dair her türlü tasavvur edilebilir çözüm, mevcudiyetin şimdiye kadarki tüm dünya-tarihsel koşullarının sınırlarından kurtulmak bir yana, şiddet ilkesel olarak toptan dışlandığı takdirde imkânsız kalır."[8]

Bu öznel şiddet biçiminin ilgasının "optimal çözümü"nü, cebrin kullanım hakkını devlete tanıyarak hallolacağını düşünen kişi, aslında sadece politik yaderkliğin savunusu yapmakla kalmaz; daha kötüsü meş'um Schmittçi teze (istisna hali) sınırsızca kapı da aralamaktadır. Bu sayede devlet, Althusser'in "devlet aygıtı" ile "devletin ideolojik aygıtları" adını verdiği mekanizmalar arasındaki ayrımı gereksiz kılan bir baskı aygıtına tahvil eder ve hasmını kodifiye etmede elini bir hayli güçlendirmiş olur. İşte, hasım: *Hukuku ve devleti birleştiren şiddet sarmalına kısa devre yaptıran her türden girişim.* Gezi'de bu hasmı niteleyen özellik ise *devletsel olmayan temsillerin direnişi* olarak tecessüm etmiştir.

"E pluribus unum": Gezi'nin Şiddeti

"3-5 ağaçlık" bir meseleyi hükümetin şimdiye kadar karşılaştığı en genel kentsel direnişe dönüştüren, devletin eylemciler üzerinde uyguladığı ve aşırılığı konusunda hiçbir sakınma ve saklama ihtiyacı hissetmediği şiddeti oldu. Daha doğru bir ifadeyle, devletin kentsel dönüşüm projelerine direnen yerel muhalefete karşı rutinleşmiş bir refleksle uyguladığı zor aygıtı (coercive apparatus), yükselen genel bir direnişi yıldırması gerekirken bizzat meşrulaştırdı. Gerçekten de Gezi Olayları üzerine KONDA'nın yaptığı ankete katılan Gezi eylemcilerinin %49.1'i polisin

---

[7] Judith Butler, "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's 'Critique of Violence'", *Political Theologies* içinde, haz. H. De Vries ve L. E. Sullivan (Fordham University Press, New York, 2006), s. 211.

[8] Walter Benjamin, "Critique of Violence" *Selected Writings*, Cilt 1, haz. M. Bullock ve M.W. Jennings (Harvard University Press, Cambridge MA, 1996), s. 247.

şiddetini gördüklerinde Gezi Park'ına gelmeye karar verdiklerini söylemiştir.[9] Hükümete karşı birikmiş toplumsal hoşnutsuzluğun Gezi Olaylarına dönüşümüne yol açarak asil tetikleyici rolünü üstlenen söz konusu egemen baskı, süreç boyunca bu kez telaşlı bir aşırılıkla devreye sokuldu; hatta, tüm sürecin nihayetini yine gaz grisine boyanmış Taksim Meydanı'ndan Gezi Parkına giren kolluk güçleri getirdi. Devletin kendi egemenliği altında tuttuğu nüfusa yönelik olarak sahip olduğu ve özellikle son 30 yıldır Kürt nüfusuna karşı yoğun bir şekilde uyguladığı yargı da dahil tüm zor aygıtları ve teknolojilerinin Gezi sürecindeki kullanımı, direnişin toplumsal büyüklüğüyle doğru orantılıydı. Hükümet için nihayetinde devletin zor aygıtları Gezi Olaylarının bitirilmesi noktasında başarılı oldu ve bu başarı, Hükümet tarafından "vandalism" olarak nitelendirilen yalnızca Gezi'nin şiddetine karşı değil, "pasif direniş" olarak adlandırılan şiddetsizliğine karşı da elde edilmiş oldu.

Devletin eylemin daha ilk gününde devreye soktuğu zor aygıtı karşısında Gezi direnişinin dayandığı temel mantık, kitlesel sivil itaatsizlikti. Nitekim, devlet erkanının bütün uyarı ve tehditlerine ve olağanüstü polis şiddetine rağmen kitleler, devlet otoritesine itaatsizlik ederek Gezi Parkı'nı işgal ettiler. Mahatma Gandhi'nin Tuz Yasası'nı ihlal eden Tuz Yürüyüşü'nde, Rosa Parks ve Martin Luther King'in ırkçı toplu taşıma yasasını delen Montgomery Boykotu'nda ya da Tiananmen Meydanı'nda ilerleyen tankların karşısında tek başına duran Çinli eylemcinin imajında popüler ifadesini bulan sivil itaatsizlik eylemlerinin büyük çoğunluğu, şiddeti bir mücadele biçimi olarak reddederek egemen gücün tekeline aldığı zor aygıtlarını işlevsiz kılmayı amaçlar.[10] "Pasif" direnişin devletin baskı araçlarını çalışmaz hale sokabilmesi için, peşinden koşulan davanın kamuoyu gözünde yaratıcı eylem biçimleriyle haklılığının kanıtlanması ve böylece, direnişin yükselen toplumsallığının korunması gerekir. Bu toplumsallaşma sürecinde, devletin hunharca uyguladığı şiddet karşısında inadına takınılan şiddetsiz mücadele biçimi,

---

[9] KONDA'nın araştırmasında ağaçların sökülmesi (%19) ve Başbakanın açıklamaları (%14.2) polis şiddetinden sonraki iki ana tetikleyici olarak ortaya çıkmaktadır. (Bknz: "Gezi Parkı Araştırması", KONDA, Haziran 2011, konda.com.tr)

[10] Sivil itaatsizlik eylemlerinin şiddeti muhakkak dışlayıp dışlamadığı konusundaki teorik tartışma devam etmektedir. Bu anlamda, şiddeti kesin olarak reddeden Gandhi'nin Henry David Thoreau'nun adil olmayan yasalara itaat etmeme hakkı olarak tanımladığı *sivil itaatsizlik* (civil disobedience) yerine, *sivil direniş* (Satyagraha - civil resistance) kavramını tercih etmesi, sivil itaatsizlik tarihinin yekpare bir yapıdan uzak olduğunu göstermektedir. Söz konusu literatür için bknz: Kadir Candan ve Murat Bilgin, "Sivil İtaatsizlik", *Yasama Dergisi*, Sayı 19, s. 57 – 93, 2011.

içerik olarak haklılığı var sayılan davaya ek bir meşruiyet sağlar. İtaatsizlik kitleselleştikçe hedef alınan yasa(k), fiili olarak iflas eder; devlet iktidarı, toplumsal meşruiyetini, yani rıza (consent) boyutunu kaybeder ve en sonunda salt zora (coercion) dayanan bir tiranlığa dönüşür. Bu imajın belirmesinden sonra devletin baskı araçlarının alaşağı edilmesi ve genellikle dört başı mamur bir devrimden çok, bir reform çağrısı yapan davanın kazanılması, bir an meselesine dönüşür. Gerçekten de ironik bir mizah anlayışının temel karakteristiği olduğu Gezi'nin yepyeni eylem biçim ve söylemleri, kitlesel sivil direnişin Türkiye tarihindeki en başarılı örnekleri oldu. Devletin uyguladığı şiddet karşısında diretme, söz konusu eylem biçimlerinin ortak özelliğiydi. Gaz ve suya karşı duran Kırmızılı ve Siyahlı Kadın, TOMA'ların yürüdüğü İstiklal Caddesi'nde polise karşı gitar çalan adam, duran adam, polise kitap okuyan adam bu yeni eylem tarzının kültleri oldu. Yine de sivil itaatsizliğin şiddeti yadsıyan bu teorik varsayımına rağmen, Gezi pratiğini şekillendiren son tahlilde hem devletin zor aygıtları hem de Gezi eylemliliğin ilk aşamasında kendiliğinden ortaya çıkan sonrasında ise bilinçli bir şekilde yadsınan siyasal ve kolektif şiddeti oldu.

Hükümet Gezicileri vandallıkla suçlarken eylemin liderliğini üstlenen Taksim Dayanışma, "Bu Bir Sivil Direniş, Hiçbir Şeye Zarar Verme" sloganıyla şiddeti reddettiğini açıklamıştı. Oysa, devletin seneler boyunca birkaç saatliğine bile olsa 1 Mayıs kutlamalarına açmaktan kıskandığı Taksim Meydanı'nın tam on üç gün boyunca barikatlarla işgal altında kalmasını sağlayan, eylemliliğin ilk aşamasında kitlesel bir şekilde ortaya konan siyasal şiddetti. Polisin Gezi Parkı'ndaki ilk eylemcilere 29 ve 30 Mayıs'ta gerçekleştirdiği saldırılardan sonra kitleselleşen direniş, kentin sokaklarını savaş alanına çevirmiş ve 2 Haziran'da polisin Taksim'i tamamen terk etmesiyle sonuçlanmıştı. Gezi Parkı'nın işgal edilmesine yönelik ortaya konan bu kitlesel irade, devletin zor aygıtlarıyla çatışarak amacını gerçekleştirmişti. Böylece, söz konusu toplumsal şiddet, Türkiye tarihinde ilk kez, Taksim Meydanı'ndan devleti sildi. Devletin zor aygıtına karşı elde edilen bu somut kazanımdan sonra hükümet, geri adım atmaya başladı ve eylemciler ile üstü kapalı bir pazarlık süreci başlattı. Taksim Dayanışması'nın sunduğu dört temel talep kabul edilmese de Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Gezi Parkı projesini plebisite götüreceğini açıklaması ve meselenin hallinde diyaloga başvurması, hükümet tarafından atılan geri adımlardı. Her ne kadar Taksim Dayanışma da Gezi Parkı içindeki çadırların sayısının azaltılacağını açıklayarak pazarlık sürecini ilerletmeye çabalasa da gerek Gezi Parkı'ndaki kitleye gerekse birçoğu kendi ajandasını takip eden sol örgüte söz dinletmeyi başaramadı.

Sonuçta, 15 Haziran'da devletin kolluk güçleri, Taksim'e tekrar girdi. "Marjinal gruplar" olarak adlandırılarak "kötü çocuk" ilan edilen – Sosyalist Demokrasi Partisi (SDP) başta olmak üzere – kimi sol örgütlerin ortaya koyduğu kısmi direnç, "iyi çocukların" Gezi Parkı'nda kalmasıyla kolayca bertaraf edildi. Gezi Parkı'na müdahale edilmeyeceğini açıklayan İstanbul Valisi Hüseyin Avni Mutlu, asıl meselenin Taksim Meydanı'nın geri alınması olduğunu biliyordu. Dahası, kolluk güçleriyle çatışma deneyimine sahip sol örgüt üyelerinin ortaya koyduğu şiddet, bizzat Geziciler tarafından reddedilecek ve bu eylemciler, sivil polis olmakla itham edilecekti. Sonuçta, AKM'yi 13 gün boyunca süsleyerek Taksim'i sürekli bir devrim havasına bürüyen bayrak ve flamaların sökülerek yerlerine dev Türk bayrakları ve Atatürk posteri asılmasıyla devlet, Taksim'e geri döndüğünü ilan ediyordu. Bundan sonra, Gezi Park'ına sıkışan eylemcilerin gaz bombaları ve coplarla dışarı atılması kolluk güçleri için yalnızca bir çocuk oyuncağı olacaktı.

Gezi Parkı'nın devletin kolluk güçleri eliyle boşaltılması, Gezi sürecini bitirmedi. Tam tersine, farklı siyasal ve sosyal gruplar arasında bir empati, saygı ve dayanışma kültürünün gelişmesini sağlayan Gezi ruhu, kentin başkaca parklarında oluşturulan ve doğrudan demokrasi ve öz yönetimin yerel örneklerini oluşturan forumlarda yaşamaya devam etti ve halen ediyor. Bu anlamda Gezi süreci, yalnızca alışılageldik laik duruşu yadsıyan seküler bir siyasal tavrın mümkün ve gerekli olduğunu değil, aynı zamanda – apolitik olmakla suçlanagelmiş 90 kuşağının geleneksel parti siyasetini reddeden yaklaşımının katkısıyla birlikte – Türkiye siyasetinde yepyeni bir kitlesel demokratik kültür çağının başlangıcı olarak belirdi.[11] Elde edilen tüm bu demokratik kazanımlara rağmen, hükümet ve kolluk güçleri ile gerek pazarlık gerekse mücadele noktasında yapılan hatalar, Gezi sürecinin bütün momentumunu kaybetmesine yol açtı. Bu hatalar arasında en hayati olan, Gezi sürecini başlatan ve Gezi Parkı'nın bir kamusal alan olarak özgürleşmesini sağlayan siyasal ve kolektif şiddetin belirleyiciliğinin Gezi'nin birincil aktörleri tarafından sürecin sonunda yadsınması veya şu ya da bu şekilde ortaya konamaması oldu. Oysa, devletin yasa koruyucu (law-preserving) şiddeti karşısında Gezi'nin yasa

[11] Gezi sürecinin ortaya koyduğu bu siyasal vaat üzerine bir analiz için bknz: Ahmet Özcan, "Killing the Lernaean Hydra: The core, crust and promise of Occupy Gezi", *Turkish Review*, Vol. 3, Issue 4, July-August 2013, s. 396 – 400. http://ahmetozcan.org/2013/08/03/killing-the-lernaean-hydra-the-core-crust-and-promise-of-occupy-gezi/

yapan (law-making) şiddeti, tüm Gezi sürecinin bizatihi yaratıcısıydı.[12] İster sivil itaatsizlik eylem biçiminin benimsenmesi isterse hükümetin vandalism suçlamalarına atıfla toplumsal meşruiyet kaybı yaşanacağının düşünülmesi sonucu olsun, sürecin ilk başında ortaya konan söz konusu kolektif şiddet, sürecin nihayetinde ortaya konamadı ve devletin yasa koruyucu şiddeti, açık bir şekilde galip geldi ve kendi yasasını ülkeye tekrar kabul ettirdi. Tıpkı 12 Eylül askeri müdahalesinden sonra halkın darbecilere gösterdiği rızada olduğu gibi, muzaffer şiddetin koruduğu ya da yeniden yarattığı yasanın meşruiyetini kendiliğinden sağladığı Gezi süreciyle bir kez daha anlaşılmış oldu. Bu anlamda, Walter Benjamin'in bütün hukuksal kurumların arkasında kurucu bir şiddet olduğunu ve bu şiddetin yaratıcı içkinliği unutulduğu an söz konusu kurumun iflas edeceği yönündeki analizi, Gezi hikayesinin şifrelerini çözmek konusunda anahtar niteliktedir. Şiddet, yaşamın asil motorudur; çünkü yaşam, Friedrich Nietzsche'nin sözleriyle, "*aslen* ve en temel işlevlerinde yaralama, saldırı, sömürme, yıkma üzerinden işler ve düpedüz bu karakteri dışında hayal dahi edilemez."[13]

---

[12] Örneğin, Çarşı grubunun süreç boyunca bu kadar öne çıkmasını sağlayan, polisle çatışma konusunda sahip olduğu deneyim ve cesaretti. Tam da bu nedenle, Gezi'nin kurucu şiddetini samimi bir şekilde temsil etmeyi başaran Çarşı'nın "Sık Bakalım..." tezahüratı, Gezi ruhunu yansıtan asıl slogan olarak ortaya çıktı.

[13] Friedrich Nietzsche, "Preface", *On the Geneology of Morality Essays I-II (Selections)*, s. 12.

SOSYAL TEORİK YAZILAR

"Bilimsel dünya, kendilerini doğrudan ilgilendirmeyen şeylerle uğraştıklarında devrimciler gibi ve bireysel çıkarları olduğu durumlarda muhafazakârlar gibi davranan insanlarla doludur"

Pierre Bourdieu

Charles Tilly'nin Katkısı Demokrasi ve Demokratikleşmenin Geri-Çevrimi Üzerine Bir İnceleme*

> "Demokratikleşme basit bir güzergâh izlemez ve zorunlu ve yeterli koşullarda evrensel anlamda uygulanabilirliği de mümkün değildir.[1]"

Siyaset bilimci, sosyolog ve tarihçi Charles Tilly demokrasiye ilişkin kaleme aldığı pek çok çalışmasında[2], bugün Türkiye açısından da oldukça önem arz eden bir soruya yanıt arar: *Demokrasi terimini nasıl tarif edebiliriz ve herhangi bir politik rejimin demokratikleşme düzeyini ne şekilde ölçebiliriz?* Bu soruya verilecek kapsamlı bir yanıt, kuşkusuz ki sadece meseleyi aydınlatmakta kalmaz, demokrasi terimini sabit fikre

---

* Güney Çeğin, **"Charles Tilly'nin Katkısı"**, Siyaset Araştırmaları Kitabı, (der.) A. Demirci, N. Değirmenci, İ. Parlak, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2013.

[1] Charles Tilly, "Processes and Mechanisms of Democratization", *Sociological Theory*, Vol. 18,No.1. (2000), s.1.

[2] Tilly'nin demokrasiye ilişkin öne çıkan kitap ve makaleleri şunlardır: "Democracy is a Lake" in George Reid Andrews & Herrick Chapman, eds., *The Social Construction of Democracy*. New York: New York University Press; Basingstoke: Macmillan, 1995; "Democracy, Social Change, and Economies in Transition," in Joan M. Nelson, Charles Tilly & Lee Walker, eds., *Transforming Post-Communist Political Economies*. Washington: National Academy Press, 1998; *From Contention to Democracy* (co-edited with Marco G. Giugni & Doug McAdam). Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1998; "Processes and Mechanisms of Democratization", *Sociological Theory* 18: 1-16, 2000. "Struggle, Democratization, and Political Transformation" in Waltraud Schelkle, Wolf-Hagen Krauth, Martin Kohli & Georg Elwert, eds., *Paradigms of Social Change: Modernization, Development, Transformation, Evolution*. Frankfurt and New York: Campus Verlag and St. Martin's, 2000; "When Do (and Don't) Social Movements Promote Democratization?" in Pedro Ibarra, ed., *Social Movements and Democracy*. New York: Palgrave, 2003. "Inequality, Democratization, and De-Democratization", *Sociological Theory* 21: 37-43, 2003; *Contention and Democracy in Europe*, 1650-2000. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; "Social Movements and Democratisation," in Anna-Maija Castrén, Markku Lonkila & Matti Peltonen, eds., *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*. Helsinki: SKS/Finnish Literature Society, 2004; *Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [Türkçesi, Demokrasi, çev. Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011]; "Bolivarian Democracy," APSA-CP, newsletter of the Comparative Politics Section, *American Political Science Association* 18, no. 2: 2-6, 2007.

[doxa] dönüştüren ve onu "retoriksel bir koz"a indirgeyen bazı girişimlere de karşı çıkabilir. Tilly'nin karşılaştırmalı-analitik bir yaklaşımla şekillendirdiği eşsiz çabası bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun demokrasi teorileri açısından alternatif bir hat inşa ederek, *demokratik* kavramını boş-gösteren'e, *demokratlık* nitelemesini müphem bir mertebeye, *demokrasi*yi de "en makul rejim" türüne dönüştüren vasatı ısrarla aşmaya çalıştığına tanık oluruz. Farklı ülkelerde mevcut olan otoriter nitelikteki rejimlerin dâhi kendisini demokrasi olarak nitelendirdiğini hesaba katarsak, Tilly'nin çalışmalarını incelemek daha da elzem hale gelmektedir.

Bu tasalardan hareketle, elinizdeki metnin ilk kısmında, Tilly'nin, kalıplaşmış demokrasi tanımlamalarına [*anayasal, tözel, prosedürel* ve *süreç-eksenli* tanımlamalar] ilişkin eleştirilerini irdeleyeceğim. Bu kısım, aynı zamanda demokrasi ölçütlerinin niteliğine dair sürdürülegelen tartışmaları genel bir çerçeve içinde problematikleştirmiş olacak. Hemen ardından, Tilly'nin bu eleştirel güzergâhtan yola çıkarak geliştirdiği kendi demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimi kavramlarını masaya yatıracağım. Demokrasiden bahsedildiği herhangi bir momentte, niçin otoriteryanizm tehdidinin demokrasi açısından bir *bıçak sırtı* olduğunu, dolayısıyla, neden bu iki kavram arasındaki dalgalanmaların/gel-gitlerin analiz edilebildiği kavramsal bir repertuara sahip olmamız gerektiği tartışılacak. Sonraki kısım ise Tilly'nin *demokrasinin ancak ve ancak devlet kapasitesi kavramıyla anlaşılabileceği* iddiasına odaklanacak. Çünkü Tilly'nin tarihsel-sosyolojik terkibine göre, demokrasi uzun vadede yeterli bir devlet kapasitesini gerektirir. Yani, devlet aygıtının kendi iç uzamında yaşanan gelişmeleri irdelemeyen bir demokrasi teorisi, söylemsel ve retoriksel kısıtlılığı kesinlikle aşamaz. Son olarak ise Tilly'nin herhangi bir rejimde demokratikleşmenin ortaya çıkması için değişimlerin üç alanda meydana gelmesi [*güven ağları, kategorik eşitsizlik* ve *özerk iktidar merkezleri*] gerektiği yönündeki başat tezinden ve de demokrasiye giden idealleştirilmiş üç patikadan bahsedeceğim.

Demokrasinin Kalıplaşmış Tanımlamalarına Tilly'nin İtirazları

Amerikan ve Fransız devrimlerinin dünya ölçeğinde hissedilen etkisiyle on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren demokrasi terimine ilişkin tanımlamalar, bilhassa *demokratik rejimi niteleyen öğeler* üzerinden yapıldı. Yurttaşların kamusal hayata yüksek düzeyde katılımı,

askeri otoritenin sivil otoriteye tâbi olması, güvenilir oy sayımları veya sosyo-ekonomik kaynaklar alanında yeterli ve sürekli eşitlik gibi pek çok belirleyici öğe, demokrasinin varlığına dair turnusol testi vazifesi gördüler. Terimin tatminkâr bir tarifi açısından bu öğelerden hangisinin önemli ya da önemsiz sayılacağı hususu da farklı disiplinlerden gelen sosyal bilimcileri sonu gelmez bir tartışmanın içine çekti.[1] Hem öğelerin çokluğu hem de bu öğeler arasındaki *göreli* nitel farklar, her ne kadar terimi kullananları belirli bir muğlâklığa mahkûm ettiyse de bugün demokrasiye ilişkin tanımlama mücadelesinin, politikanın ayrılmaz bir parçası olduğu konusunda çoğu bilim insanı hemfikirdir:

> "Demokrasi kendi kimliği ile ilgili kavramsal boşluğu doldurmayı engeller ve bu yüzden demokratikleşme açık-uçlu bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Demokrasi sadece değerlerimiz farklı olabildiği ya da siyasal kavramlarımız nihai mantıksal ve empirik tahkikten yoksun olduğu için değil, aynı zamanda siyasal kavrayışımız kendi tabiatıyla eleştirel ve refleksif olduğu için de "temelde meydan okunabilir" değildir."[2]

Dolayısıyla terimin belirlenimsizliğinin üstesinden gelmek için demokrasiyi devlet inşa süreçleri ve çekişmeci siyaset sosyolojisinin verimlilikleri üzerinden tartışmaya açmak anlamlı olabilir. Bu tarz bir okuma, aynı zamanda bizi demokrasiyi idealize eden felsefi spekülasyonların sınırlılıklarından uzaklaştırabileceği gibi, örneğin "demokratik adını verdiğimiz gösteren"in metakuramsal düzlemde ayrıcalıklı kılınmasını da engelleyecektir. Bu doğrultuda, demokrasiyi *politik aygıtın oluşum biçimlerinin tarihselliği* ekseninde inceleyen Charles Tilly'nin demokrasi hakkında yazdığı kitap ve makalelerin yol gösterici olacağını düşünüyoruz. Peki, neden?

Tilly her şeyden önce demokrasi denilen ideal politik sistemi basitçe betimlemenin, akabinde de hangi koşullar altında ortaya çıkıp ayakta kalabildiğini anlatmanın herhangi bir şey ifade etmeyeceğini savunur. Bu, şu anlama geliyor: *Demokratikleşme, nihai yargı noktası olmayan, sürekli biçimde tersine çevrilme riski taşıyan dinamik bir süreçtir*; bu yüzden, bilim insanları mezkûr süreci tarihsel-sosyolojik bir körlük içinde formülleştirmenin bedeline karşı, yani terimin kendisini bir tür mistifikasyon aracına dönüştürme konusunda dikkatli olmakla

---

[1] John Markoff, "Where and When Was Democracy Invented?", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No.4. (1999), s. 660–670.

[2] Lawrence Whitehead, *Democratization - Theory and Experience*, Oxford, Oxford University Press (2002), s. 18.

mükelleftirler. Bu bağlamda, Tilly'nin yapıtlarının toplamının göstereceği üzere, sıradan insanların kolektif taleplerde bulunmak için kullandığı vasıtaları [*çekişme repertuarları*] analiz etmeden, rejimlerin demokratik olup olmadığına ilişkin yargıda bulunmak veya demokrasinin mevcudiyetini ölçmeye çalışmak, sosyal bilimcileri nihai olarak skolâstik bir tartışma sahasına hapsedecektir.

Contention and Democracy in Europe, 1650–2000 (2004), *Trust and Rule* (2005) ve *Democracy* (2007) eserlerinde bu konuyu ısrarla vurgulayan Tilly, herhangi bir ülkenin demokrasi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğine karar vermek için de şu ölçütleri ön plana çıkarmak gerektiğini yazar:

> [a] Rejimlerin politik duruşları,
> [b] insanların bu rejimler içindeki hayat kalitesi ve
> [c] demokratikleşmenin yetkin bir açıklaması.[3]

İlk ölçüt, herhangi bir iktidar sahibinin, demokrasilerle mi yoksa başka çeşit rejimlerle uğraşmasına ilişkin kavrayışıyla alakalıdır. Daha açık bir ifadeyle, rejim, demokrasi iddiasında bulunuyorsa bunu *bilmek* zorundadır; zira son iki asrı kapsayan tarihsel-politik deneyim onlara demokrasinin diğer rejimlerden farklı çalıştığını söylemektedir. Demokrasi, rejimin nüfusuna kendi kaderini tayin etme hakkı verir ki, bu ikinci temel ölçüttür. Sıradan insanlar önceki çoğu siyasi rejimde hüküm sürmüş tiranlık ve kaostan bu sayede kurtulmuştur. Son ölçüt ise "demokratikleşme süreçleri"nin kolektif hayat üzerindeki etkilerinin nasıl tespit edilip açıklanacağına dairdir.

Tilly *Demokrasi* adlı çalışmasında özellikle bu üçüncü hat üzerinden yola çıkar. Temel derdi, demokrasinin nasıl ve neden ortaya çıktığını; kimi zaman neden ortadan kaybolduğunu araştırmak ve tüm ülkelerin demokratikleşmesine ve demokratikleşmesinin geri çevrimine [*de-democratization*] yol açanın hangi mekanizmalar olduğunu sorgulamaktır. Bu yolda oldukça geniş bir perspektiften demokratik rejimleri doğuran süreçlerin sistematik analizine yönelen Tilly öncelikle demokrasiye dair tanımlamaları dört başlık altında toplar:

[1] *Demokrasinin anayasal tanımlamaları*: Tilly'e göre bu yaklaşım, herhangi bir rejimin politik etkinliklerle ilgili çıkardığı yasalara odaklanır. Tarihsel bir çerçevede, yasal düzenlemeleri mukayese ederek, farklı rejim biçimleri arasındaki ayrımları net olarak ortaya koyabilir.

---

[3] Charles Tilly, *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Ankara, Phoenix Yayınları (2011), s. 21.

Üstelik bu yaklaşım aracılığıyla, demokrasi başlığı altında, federal yapı *versus* üniter yapı gibi çeşitlenmelerin yanında anayasal monarşiler, başkanlık sistemleri ve parlamento-merkezli düzenlemeler arasında da ayrıma gidilebilir.

[Tilly'nin eleştirisi → Bu tanımlamada ilan edilmiş ilkeler ile gündelik pratikler arasındaki tutarsızlıklar, salt anayasal tanımlama içinde kalmanın riskini de barındırmaktadır].

[2] *Demokrasinin tözel tanımlamaları*: Bu yaklaşımsa rejimin desteklediği hayat şartlarına ve politikalara yoğunlaşır. Buradaki sorunsal bilindiktir: Rejim insanların özgürlüğünü, refahını, güvenliğini vs. destekliyor mu? Eğer öyleyse, diyor Tilly, anayasasına bakmaksızın bu rejimi demokrasi olarak nitelendirmeye yatkınızdır.

[Tilly'nin eleştirisi → Bu tanımsal stratejinin zaaf içeren iki veçhesi vardır. Birincisi, bu tahmin edilebilir ilkeler arasındaki değişimler nasıl ele alınacaktır?

> "Belli bir rejim son derece yoksulsa ancak rejimin yurttaşları kaba bir eşitliğe sahipse, bu rejimin, oldukça müreffeh ancak son derece eşitsiz bir rejimden daha demokratik olduğunu mu düşünmeliyiz?"[4]

İkinci veçhe ise rejimlerin sundukları çerçeveleri, insanların hangi şartlar altında kabul ettikleriyle alakalıdır.]

[3] *Demokrasinin prosedürel tanımlamaları*: Tilly için bu tanımlamada bakılması gereken yer, hükümet faaliyetleridir. Prosedürelciler özellikle rekabete dayalı seçimlerin, hükümet pratikleri ve personelinde değişime yol açıp açmadığını soruştururlar. Zira seçimler rekabete dayanmayan bir düzmece olarak kalıyorsa, demokrasinin ölçütü kabul edilemezler.

[Tilly'nin eleştirisi → Ekseriyetle seçimlere odaklanması, referandum, dilekçe hakkı gibi istişâri prosedürleri tâli kılması nedeniyle ve de siyasal süreçlerin ardında yatan derin mekanizmaları gün ışığına çıkaramadığından prosedürel tanımlamalar da kusurludur].

[4] *Demokrasinin süreç-yönelimli yaklaşımlarca tanımlanması*: Diğer üç yaklaşımdan farklı olarak (Tilly'nin de yakınında durduğu) bu tanımlama, bir duruma demokratik denilebilmesi için sürekli hareket halinde olması gereken bazı asgari süreç dizileri tanımlar. Bu yaklaşımın önemli bir temsilcisi olan Robert A. Dahl, beş süreç yönelimli ölçütü demokrasi için şart koşar: *Etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi*

---

[4] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 23.

edinebilme, gündemin denetimi ve yetişkinlerin dâhil olması.[5] Bunların tamamı, Dahl'ın "poliarşik demokrasi" olarak adlandırdığı rejimin altı farklı kurumuna içkin ölçütlerdir: Seçilmiş resmî yetkililer, sık aralıkla yapılan seçimler, ifade özgürlüğü, alternatif enformasyon kaynakları, örgütsel özerklik ve kapsayıcı yurttaşlık.[6]

[Tilly'nin eleştirisi → Süreç yönelimli beş ölçüt, demokratik kurumların sadece asgari bir paketini tasvir etmektedir. Mesela Türkiye'nin Polonya'dan daha demokratik olup olmadığını veya yine Türkiye'nin geçen yıldan daha az demokratik olup olmadığını sorguluyorsak, bu ölçütler yetersizdir. Ayrıca, bu beş ölçüt de sınırlar içinde işler ve bu sınırlar aşıldığında onlardan bazıları birbiriyle çatışır: İşleyen bir demokrasi, derin ihtilaflarda (örgütsel özerklik ile ifade özgürlüğü arasındaki bir çatışmada) hakem rolü oynamak zorundadır.

> "Bir demokrasi, köpek gösterileri yapan ya da hayvanlar üzerindeki deneyleri destekleyen derneklere yönelik saldırıları savundukları için hayvan hakları derneklerini kısıtlamalı mıdır?"[7]]

Bu dört tanımlama tarzının kısmi eleştirilerinden sonra Tilly kendi demokrasi tarifine girişir. Ancak bu tanımın süreç yönelimli yaklaşımın bir yeniden oryantasyonu olduğunu söyleyebiliriz. Tilly'nin özgül tanımını bu yazıda bütün nüanslarıyla kat etmek olanaksız olsa da onun meramı aşağıda en genel biçimiyle aktarılmaya çalışılacaktır.

Demokratikleşme ve Demokratikleşmenin Geri Çevrimi

Tilly demokrasiye ilişkin farklı çalışmalarının topyekûn bir çıktısı olarak değerlendirilebilecek olan *Demokrasi*'de ekonomik belirlenimler, kültürel ağlar ve kurumsal hedefler üzerine odaklanır ve yurttaşların siyasal alana yaygın ve eşit katılımını doğuran mekanizmaların bir

---

[5] Dahl, *On Democracy* kitabından evvel bu ölçütlerin nüvelerini *demokratik ikilemi* konu edindiği makalesinde geliştirmeye çalışır. Bkz. Robert A. Dahl, "A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation", *Political Science Quarterly*, Vol. 109, No.1. (1994), s. 23–34. Ölçütlerin detaylı izahatı için bkz. Robert A. Dahl, *On Democracy*, New Halen, CT: Yale University Press (1998), s. 37–38.

[6] Söz konusu demokrasi türünü ve kurumsal mimarisini katılımcılık ekseninde detaylarıyla eleştiren bir yazı için bkz. Richard W. Krouse, "Polyarchy & Participation: The Changing Democratic Theory of Robert Dahl", *Polity*, Vol. 14, No.3. (1982), s. 441–446.

[7] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 29.

taslağını çıkarmakla işe başlar. Taslağın merkezi motifi, devlet-yurttaş mücadelesi ve bu mücadele etrafında karakterize olan sosyo-politik gelişmelerdir. Herhangi bir *rejim*in sosyal-bilimsel tarifi de bu çerçevede yapılır:

> "Devletlerle yurttaşlar arasındaki ilişkiler dizisini - rejimlerdeki önemli siyasal aktörlerin (partiler, şirketler, işçi sendikaları, örgütlü etnik gruplar, koruyucu-korunan [patron-client] ağları, savaş lordları ve daha fazlası) aralarındaki ilişkileri de işin içine katarak daha da karmaşıklaştıracağımız anlayışıyla - *rejim* olarak adlandıralım."[8]

Tilly çalışmasının başında kendi tasarımının analitik aralığını net olarak ortaya koyar: "Kamu politikaları". Seçimleri, seçmen kaydını, yasama etkinliğini, vergi toplamayı, zorunlu askerliği, emeklilik için yapılan toplu başvuruları ve devletlerin taraf olduğu birçok işlemi ihtiva eden bu kavram, askeri darbe, devrimler, toplumsal hareketler ve iç savaşlar biçimindeki kolektif çekişmeleri de kapsar. Ona göre, çoğu kamu politikası yurttaşlarla görüşleri, ihtiyaçları ve talepleri hakkında istişarede bulunulmasından oluşur. Burada istişarenin tanımı da oldukça belirleyicidir: *Yurttaşların devlet personeline ve devlet politikalarına dair kolektif tercihlerini dile getirmesine imkân tanıyan her türlü kamusal araç.*[9] Ancak salt yurttaş-devlet etkileşimine odaklanarak kamu politikalarını anlayamayacağımızı iddia eden Tilly, araştırmacılara koalisyonları, rekabetleri ve devlet-dışı politik aktörleri de kaale almamız gerektiğini yazar. Zira devlet-dışı egemen iktidar biçimleri de demokratikleşme ihtimalini doğrudan etkiler. Bu etkileşimlerin kilit noktası da devletin, yurttaşlarının talepleriyle olan uyumu veya uyumsuzluğudur. Bu, demokratikleşme ya da demokratikleşmenin geri çevrimini ölçmek açısından temel bir gösterge olup, dört değerlendirme ölçütüyle test edilebilir:

1) Yurttaş taleplerinin etkililiği,
2) Farklı yurttaş gruplarının, taleplerinin devlet tutumuna dönüştüğünü deneyimlemeleri,
3) Taleplerin dile getirilişinin devletin siyasal koruması altında olması,
4) Dönüşüm sürecinin her iki tarafı da bağlaması.

---

[8] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 31.
[9] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 32.

Ve Tilly böylelikle teorik çerçevelemesini inşa ettikten sonra kendi tanımlamasına nihayet ulaşır: *Bir rejim, devletle yurttaşları arasındaki politik ilişkiler geniş, eşit, korunan ve karşılıklı bağlayıcı istişareyi içerdiği ölçüde demokratiktir.* Buna karşılık, demokratikleşmenin geri çevrimi de açıkça, daha sınırlı, daha az eşit, daha az korunan ve daha az bağlayıcı istişareye doğru bir hareket anlamına gelmektedir.[10] Mesela I. Dünya savaşından sonra, Osmanlı'nın yıkıntıları içinde başlayan Bağımsızlık Mücadelesinin ve 1920'de BMM'nin kuruluşunun bir parça demokratikleşmeyi başlattığını, fakat 1924–1927 yılları arasında tesis edilen politik monizm biçiminin ülkeyi yeniden demokratikleşmenin geri çevrimine zorladığını söyleyebiliriz. Tabiî ki bu bir başka yazının konusu.[11]

Peki, geniş, eşit, korunan ve karşılıklı bağlayıcı terimlerinden kastedilen nedir? Genişlik, nüfusun küçük bir kesiminin kapsamlı haklardan yararlanmasından ve öteki büyük kesimin kamu politikalarından dışlanmasından, devletin yargı alanında yaşayan insanların kapsamlı haklardan yararlanmasına ve kamu politikalarına iştirakine giden aralıktır. Eşitlik ise bununla bağlantılı olarak, yurttaş kategorileri arasındaki ve bu kategorilerin içindeki eşitsizliklerden her iki yönden de yaygın bir eşitliğe giden aralıktır. Her iki terim yüksek düzeyleriyle beraber yurttaşlığın kalbini oluştururlar. Koruma aralığı ise devletin keyfi pratiklerine karşı az korumadan çok korumaya doğru biçimlenir. Karşılıklı bağlayıcı istişare ise, bağlayıcı olmayan ya da aşırı asimetrik istişareden karşılıklı bağlayıcı istişareye uzanan aralıktır.[12]

Demokrasi düzeyi bu dört boyut üzerindeki ortalama konumla ilişkilendirilmelidir. Tilly burada söz konusu düzeyi ortaya koymak için "niteleyici" [qualifier] olarak, demokratikleşme düzeylerini uluslar arası düzlemde ölçmeye soyunmuş bir örgüt olan Freedom House'un[13] derecelendirmelerine başvurur. Örgütün *Siyasal Haklar ve Sivil Özgürlükler* için oluşturduğu kontrol listesi, Tilly'nin eseri boyunca ona kılavuzluk edecektir. Kazakistan, Jamaika, Çin, İspanya gibi pek çok

[10] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 34.

[11] Bu tarz bir *çalışma denemesi* yakında yayınlanacak olan bir derleme için kaleme alınmıştır. Güney Çeğin, "Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği-Tarihsel-Sosyolojik Bir İnceleme", *Türkiye'de Siyasal Şiddet*, (der.) Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, İletişim yayınlarından çıkacak.

[12] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 34-37.

[13] http://www.freedomhouse.org/. Son dönemlerde daha gelişkin bir proje için bkz. https://v-dem.net/DemoComp/en/

ülkedeki demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimini bu listelerden devşiren Tilly için sonuçta "yeterli koşullar" arayışı gereksiz bir arayıştır. Buradan hareketle demokratikleşme şu üç geniş sürecin, en azından kısmi bir gerçekleşmesi olmadan asla ortaya çıkmaz: Kişiler arası güven ağlarının kamu politikalarıyla bütünleşmesi; kamu politikalarının kategorik eşitsizliklerden yalıtılması ve özerk, zor kullanarak kontrol eden iktidar merkezlerinin, sıradan insanların kamu politikaları üzerindeki etkisini ve kamu politikalarının devletin performansı üzerindeki denetimini artıracak şekilde bertaraf edilmesi ya da etkisizleştirilmesi.[14] Dolayısıyla güven ağlarının kamu politikalarından geri çekilmesi, kategorik eşitsizliklerin kamu politikalarına sokulması ve devlet kapasitesinin değişen düzeylerde artışı gibi etkenler de demokratikleşmenin geri çevrimine katkıda bulunurlar. Demokrasinin belirleyici karakteristikleri, anayasanın tekil bir tipi ya da katılımcı ve serbest seçimlerin bir meczi olmak zorunda değildir.

Elbette burada demokrasinin ne teorisi ne de tanımı, önceki literatürden tamamıyla bağımsız bir nitelik arz etmektedir. Oldukça açık bir biçimde tarihsel sosyolojinin demokratikleşme literatürüne yaptığı son katkılarla hemdert bir zeminde buluşmaktadır Tilly; mesela Ruth Collier'in *Paths Toward Democracy* (1999) çalışması gibi.

Devlet Kapasitesi

Charles Tilly demokrasi sorunsalını kavramak açısından yukarıda saydığımız "üç büyük süreç" ile devlet kapasitesi [*devletin politik kararlarını zorla dayatma kapasitesi*] etkileşimini kavrayışının merkezine koyar. Demokrasi uzun erimli bir süreçte *yeterli devlet kapasitesini* gerektirir: Yani, hiçbir demokrasi, şayet devlet demokratik karar alma sürecini gözetme ve bu sürecin sonuçlarını somutlaştırma kapasitesinden yoksun ise çalışamaz. Çok yüksek kapasiteli bir devlet, yöneticilerin demokratikleşmeyi engelleme riskinden ötürü demokrasiye uygun değildir. Hatta devlet faaliyetlerini destekleyen kaynaklar, yöneticilerle yurttaşlar arasında bu kaynaklar için yapılan pazarlık olmaksızın içeri akmaya devam ederse, tiranlık çok daha fazla mümkün ve yöneticiler için daha cazip bir hale gelebilir. Buna karşılık, zayıf devlet kapasitesinin de kendine özgü tehlikeleri vardır: Bir tarafta iç savaş, diğer tarafta küçük tiranlarla parçalanmış bir yönetim gibi. O halde biz bu iki aşırı kutup arasında yetkin bir demokratikleşme için *uygun bir bölge* fark ederiz: *Kapasite ve demokrasinin dengeli geliştiği bir süreç.*

---

[14] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 135.

ŞEKİL 1. Rejim Tipleri
Yüksek ve Düşük Devlet Kapasitesi ile Demokratik ve Demokratik Olmayan Rejimler

YÜKSEK KAPASİTELİ DEMOKRATİK OLMAYAN	• Kamunun söz hakkının zayıflığı • Devletin güvenlik güçlerinin kamu politikalarına müdahalesi • Yukarıdan mücadele veya aşağıdan kitle isyanlarıyla yapılan rejim değişiklikleri
DÜŞÜK KAPASİTELİ DEMOKRATİK OLMAYAN	• Savaş lordları, etnik bloklar ve dinsel mobilizasyon • İç savaş tarzında sıkça yaşanan şiddet dolu mücadeleler
YÜKSEK KAPASİTELİ DEMOKRATİK	• Çoklu siyasal aktörler • Toplumsal hareketler • Çıkar grubu etkinlikleri ve siyasi parti hareketlilikleri • Resmi istişareler • Düşük düzeylerde siyasal şiddet
DÜŞÜK KAPASİTELİ DEMOKRATİK	• Yüksek kapasiteli demokrasilerde mevcut olan her şey • Daha az etkin devlet gözetimi • Yarı yasal veya yasal olmayan aktörlerin kamu politikalarına daha fazla müdahalesi • Kamu politikalarında fazlasıyla yüksek düzeylerdeki öldürücü şiddet

Şekil 1, Tilly'nin "ortalama" tanımlamalardan hareketle çizdiği dört basit rejim tipine karşılık gelir. Aşağıda bu tabloya endeksli olarak çizilen diyagramdaysa [şekil 2] her bir çeşidin örnekleri gösterilmiştir:

ŞEKİL 2. Devlet Kapasitesi ve Demokrasi

Yüksek Kapasiteli Demokratik Olmayan Kazakistan, İran	*Yüksek Kapasiteli Demokratik* Norveç, Japonya
Düşük Kapasiteli Demokratik Olmayan Somali, Longo	*Düşük Kapasiteli Demokratik* Jamaika, Belçika

Dolayısıyla insanlık tarihinin bütününde tüm rejimler eşitsiz dağılmışlardır. Tilly'e göre çoğu rejim "düşük kapasiteli demokratik olmayan" dilimde yer almıştır. En güçlü rejimler ise yüksek kapasiteli demokratik olmayan dilime yerleşmişlerdir. Yüksek kapasiteli demokratik rejimler nadiren ortaya çıkmışken, düşük kapasiteli demokratik rejimlerse neredeyse tek tük kalmışlardır.

Tilly'nin bu karşılaştırmalı ve ilişkisel okumasından hareketle ilk elde şu söylenebilir: Rejimler tarihsel süreçte genel olarak demokratik olamamışlardır. Bu bağlamda demokratik rejimler, fazla rastlanmayan, olumsal ve yakın zamanlı oluşumlardır.[15] Dolayısıyla sosyal bilimciler demokrasiye ya da demokrasiden uzağa götüren patikaları betimlemek için rejimlerdeki değişimin ve çeşitlenmelerin genel bir izahına girişmelidirler. Tam da bu noktada Tilly devlet kapasitesi ve demokratikleşme ilişkisine dair istisnai noktalara da işaret eder. Mesela kimi zaman demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimi halk iradesine karşı merkezi iktidar ikilemini doğurabilir. Yurttaşların kolektif talepleri, güçlü bir devlet kapasitesi olmaksızın sosyal hayatın dönüşümleriyle neticelenmez. Zira devlet kapasitesi aracılığıyla yöneticiler bu kapasiteyi kendi iktidar konumlarını yeniden üretmek için tahvil edebilirler. Bu noktada demokrasi bir yerde "*yoğunlaşmış devlet iktidarının kullanılmasına gösterilen, müzakere edilmiş rızayı*" içerir.[16]

---

[15] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 41.
[16] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 103.

Demokratikleşme Eksenli Değişimlerin Gerçekleştiği Birinci Alan

Güven Ağları

Güçlü bağlardan oluşan, içinde insanların diğerlerinin suistimali, hata ya da başarısızlıkları karşısında değerli kaynakları ve girişimleri riske attıkları ve kollara ayrılmış kişiler arası bağlantılar, Tilly'nin terminolojisinde *güven ağları* olarak tanımlanmaktadır. *Trust and Rule* [2005] çalışmasında bu meseleyi etraflıca inceleyen Tilly bu ağlara örnek olarak akraba gruplarını, diasporaları, dinsel mezhepleri ve devrimci gizli komploları verir. Güven ağlarının katılımcıları, yönetici sınıfın ya onlara ait kıymetli kaynaklara el koyacakları veya onları devlet programlarına tâbi kılacakları korkusu yüzünden genelde politik rejimlere kendilerini eklemlememişlerdir. Ancak güven ağlarının rejime eklemlenmemesi aynı zamanda demokratikleşme açısından bir engel de teşkil eder. Çünkü katılımcıların rejimle bütünleşmemesi, onların demokratik kolektif girişimlere bağlılıklarına mâni olacaktır.

Tilly için bu katılımcılar, üretim, uzun mesafeli ticaret veya işçilerin karşılıklı dayanışması gibi uzun vadeli pratikleri somutlaştırırken güçlü beklentilerle birbirlerine bağlanırlar. Ne var ki, tüm sosyal ağları güven ağları olarak nitelendirmek de mümkün değildir; çünkü bu, üyeler arasında karşılıklı tanımanın ve karşılıklı sadakatin belli bir düzeyini şart koşar. Bu durum kuşkusuz, Tilly'nin ilişkiler yerine niyetlere dayanan baskın güven türlerini eleştirisiyle tutarlıdır.

Güven ağları, katılımcılarını muhteris yöneticilere, mücadeleci sosyal gruplara ve saldırgan komşulara karşı korurken, yüksek riskli aktivitelerin yönetimini de destekler. Bunlar, sadece sınır tesisi mekanizmasının ayrı bir biçimi ve sosyal eşitsizliğin ayrı bir kaynağı olarak değil, kamu politikalarının ve politik rejimlerin daha geniş tarihsel analizi bağlamında da Tilly'nin şemasında merkezi bir rol oynar.[17] Hatta Tilly'nin, bu kavramı sadece demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimi için değil, köleliğin ortadan kaldırılmasından, ulusal kredi kurumlarının ortaya çıkışına, oradan göçmen grupların bütünleşmesine değin tarihsel durumların geniş bir dizisine uyguladığı görülmektedir.[18]

---

[17] Charles Tilly, *Trust and Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 4.

[18] Bkz. Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650–2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Demokratikleşme Eksenli Değişimlerin Gerçekleştiği İkinci Alan

Kategorik Eşitsizlik

Tilly, *Durable Inequality* [1998] adlı çalışmasında *kategorik eşitsizlik* kavramını en genel biçimiyle şöyle tarif etmiştir: *Sömürünün, imkânları gizlemenin, yarışmanın ve adaptasyonun değişken kesişimlerinden kaynaklanan belirleyici bir fenomen.*[19] Terim genellikle ırk, etnisite, milliyet, toplumsal cinsiyet ve din gibi kategoriler etrafında devreye sokulur. Tilly'e göre bu tarz eşitsizlikler, siyasal hak ve yükümlülüklerde doğrudan kategorik farklılıklara yol açtıkları ölçüde demokratikleşme teşebbüsleri imkânsız bir hal alır.

Toplumsal eşitsizlik en temelde iki koşul altında demokratikleşmeye ket vurur: (1) Daimî farklılıklar ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnisite gibi geniş çaplı gruplaşmalarla gündelik hayat içindeki kategorik farklılıklara dönüşerek sabitlenebilir; (2) Söz konusu kategorik farklılıklar da bizzat kamu politikalarına tahvil edilebilir. Tilly çalışmasında bu duruma Güney Afrika'dan örnekler getirir: Burada yaşayan beyazlar -1980'lerin sonundaki demokratik devrim öncesi- güçlerini, ülkenin beyaz olmayan nüfusunu bölmek ve zapt etmek için kurdukları demokratik kurumların *simulakrasını* yıkmaya harcamışlardır. Peki, kategorik eşitsizlikler nasıl yaratılmaktadır?

> "Eşitsizlik, kişiler ya da bir grup kişi arasındaki ilişkidir ki, buradaki etkileşim bir kişiye diğerlerinden daha fazla avantaj sağlar. Küçük ölçekte, bir dükkânı, haneyi ya da mahalleyi karakterize eden eşit olmayan ilişkileri ana hatlarıyla belirtebiliriz. Geniş ölçekte de bu çeşitteki birçok ilişki eşitsizliğin geniş, bağlantılı ağlarıyla birleşir. Her bir ölçekte kişiler arası ağlar, aşağı yukarı tek olan hiyerarşileri yalnızca olağanüstü durumlarda -örneğin ordu, tüzel kişi ya da kilise gibi bazı güçlü kurumlar insanları farklı kademelerde grupladığında- içermiştir. İnsanlar çoğunlukla, sistematik olarak kademelendirilmiş hiyerarşiler oluşturmaksızın kategoriler halinde gruplandırılırlar. Bu kategorilerin üyeleri, ortalama olarak, avantajlarına göre farklılaşırlar ama kategorik sınır önemlidir çünkü insanlar, bu kategorik sınırları toplumsal hayatı düzenlemek ve farklı kategorilerin üyeleri arasındaki eşitsizliği yeniden üretmek için kullanırlar."[20]

---

[19] Charles Tilly, *Durable Inequality*, California University Press, Berkeley, 1998, s. 13-14.

[20] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 186–187.

Bu doğrultuda kategorik eşitsizliklerin biçim ve dereceleri mekân ve zamana göre çeşitlilik gösterir ki, Tilly'e göre kategorik eşitsizlik sistemleri her zaman işbaşındadır. Eşitsizliği tarihsel bir perspektif ile ele aldığı bir makalesinde[21] bu tarz sistemlerin inşasına dair şu kerteriz noktalarını (ve örneklerini) öne çıkarır:

(1) Maddi eşitsizlikler değer yaratan kaynaklar üzerindeki eşitsiz denetimden kaynaklanır.
(2) Kimi kategorik ikilikler (kadın-erkek, siyah-beyaz) her bir ağın başkası tarafından denetlenen kaynaklardan eşitsiz biçimde dışlanmasının olağan etkisiyle tekrarlanırlar [Mesela ABD gettolarında göçmen tüccarlar geçimlerini siyahlara satış yaparak sağlasalar da onlarla hiçbir biçimde bütünleşmezler].
(3) Sömürü, bir kaynağı kontrol eden kişiler başkalarının değer üretimindeki çabalarını bu kaynak aracılığıyla güvence altına aldığında ve başkalarını tam değerden dışladığında ortaya çıkar.
(4) Fırsat istiflemesi mekanizması, değer yaratan kaynağın denetiminin grup içindeki üyelerle sınırlanmasından oluşmaktadır [Mesela Güneydoğu Asya'da belli bir etno-dinsel kategoriye mensup baharat tüccarları kendi ürünlerinin dağıtımına ve satışına hâkimdirler].
(5) Mesleki sınırlar arasındaki mobilizasyon eşitsizliğin yaratılmasını kendi içinde değiştirmez ama eşitsizlikten fayda sağlayan kişiyi dönüştürür [Mesela üniversite diploması mühendislik işleri için önemli olmayı sürdürdükçe, göçmenlerin bu diplomayı alması, diplomaya sahip olmayanların göçmenler arasında bile dışlanmasını kuvvetlendirir].
(6) Sömürü ve fırsat istiflemesi aracılığıyla üretilen artığa el koyanlar, bu artığın bir kısmını, kendilerini nüfusun dışlanmış kategorilerinden ayıran sınırları ve bu sınırlar boyunca yaşanan eşitsiz ilişkileri yeniden üretmek için ayırdıkları ölçüde, eşitsizlikler kalıcılaşır.

---

[21] Charles Tilly, "Historical Perspectives on Inequality", (eds) Mary Romero ve Eric Margolis, *The Blackwell Companion to Social Inequalities*, Oxford: Blackwell, 2005, s. 15-30.

Tilly eşitsizliği yaratan dayanıklı mekanizmaları bu şekilde sınıflandırdıktan sonra, demokratik ya da değil neredeyse bütün rejimlerin kaçınılmaz olarak söz konusu eşitsizliklerin yaratımına aracılık ettiğini iddia eder. Bu aracılığın üç yolu vardır: Önde gelen destekçilerinin avantajlarını korumak, kaynakların elde edilmesi ve dağıtımı için kendi sistemlerini tesis etmek ve kaynakları tebaalarının farklı katmanları arasında yeniden dağıtmak. Demokratik devletler mülkiyeti ve mevcut sosyal örgütlenme biçimlerini güvenceye aldıklarından ötürü, çoktan mülkiyetin parçasına dönüşmüş olan eşitsizliği sürdürmüş olacaklardır. Devletin miras haklarını koruması, servetteki etnik ve ırksal farklılıkları bir nesilden diğer nesile aktarır. Kısacası Tilly için demokratik rejimlerdeki çoğu politik kavga, devletin mevcut kategorik eşitsizlikleri sürdürmesi ya da değiştirmesi gereken genişliğe temerküz eder.

Son olarak, dikkat edilecek olursa, kategorik eşitsizlik bahsi, hiç kuşkusuz ki, Tilly'nin Marksist fikriyata en çok yaklaştığı güzergâhlardan birisidir. Ancak Tilly'nin buradaki argümantasyonunu Marksist temaların bir yeniden oryantasyonu olarak görmememiz hatalı olacaktır. Marksist sosyal bilimci Erik Olin Wright'ın da haklı olarak belirttiği üzere, Tilly'nin toplumsal cinsiyeti, ırkı, ulusu ve diğer tüm eşitsizlik biçimlerini geniş bir kavramsal çerçeve altında içerme çabaları, Marx'ın ötesine geçmiştir; zira sömürüyü imkân gizlemeden ayırması, aktörler arasındaki rekabet eksenlerinin kategorik eşitsizliğin stabilizasyonunu sağlayan mekanizmalardan biri olduğunu belirtmesi, Marksist sınıf analizleri açısından oldukça yenilikçi katkılar olarak telakki edilmelidir.[22]

Demokratikleşme Eksenli Değişimlerin Gerçekleştiği Üçüncü Alan

Özerk İktidar Merkezleri

Devlet-yurttaş etkileşimi dışında ve kamu politikalarının denetiminden yalıtık işleyen *özerk iktidar merkezleri* politik faillere kaynakların, nüfusun ve rejim içindeki pratiklerin hâlihazırdaki dağılımını değiştirecek araçları sağlayan kişiler arası bağlantıları kapsar. Bu merkezler askeri nitelikte rejimlerin tesis edildiği yönetimlerdeyse devletin içinde mevcudiyet kazanırlar. Tilly'e göre herhangi bir rejimde dinsel cemaatlerin, ekonomik organizasyonların ve askeri güçlerin konfigürasyonu, rejimin kamu politikalarının geniş, eşit, korunan ve

---

[22] Erik Olin Wright, "Charles Tilly'nin Meta Teorik Temelleri, Sürekli Eşitsizlik", *Tözcülüğün Tasfiyesi, İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, (der.) Güney Çeğin ve Emrah Göker, Notabene Yayınları, Ankara, 2012, s. 268.

karşılıklı bağlayıcı istişareye ilerleme olasılığını doğrudan etkiler. Ne de olsa iktidar merkezleri, özellikle de özerk cebîr araçlarını elinde tutanlar kamu politikalarından kopuk kaldığı oranda demokratikleşmenin somutlaşması zorlaşır. Ancak eğer (a) yönetici kesim iktidardan dışlanmışlarla koalisyona girişir; (b) merkezi iş birliği sağlanır ve (c) keyfi cebir iktidarı hem devlet içinde hem de dışında kısıtlanabilirse özerk iktidar merkezlerini içeren bir demokraside mümkün hale gelebilir.

Demokrasiye Giden İdealleştirilmiş Üç Yol

Tilly *tarihin düz hatlardan nefret ettiğ*ini iddia eder. Argümantasyonu açısından oldukça manidar olan bu cümleden kasıt – ki bu aynı zamanda elinizdeki metni bütünüyle özetleyen de bir içerime de sahip; varsayımsal olarak demokrasiye giden üç yörüngenin mevcut olduğudur. Tilly'nin senaryosuna göre birincisi "güçlü devlet yörüngesi"dir: Devlet kapasitesi yetkin bir demokratikleşme ortaya çıkmadan evvel çok önce artar. Yani devlet demokratik alana geniş, eşit, korunan ve karşılıklı bağlayıcı yurttaş-devlet etkileşimiyle alınmış kararları uygulayacak araçları zaten elde etmiş olarak girer. Bu idealleştirilmiş resme göre yöneticiler devletin ülke içindeki özerk rakiplerini devre dışı bırakırlar; orduyu kendilerine tâbi kılarlar ve demokratikleşme hamlesine girişmeden altyapısal menzilini sağlamaya çalışırlar. Devleti güçlendiren süreç, devleti kamu politikalarına tâbi kılan ve halkın, kamu politikaları üzerindeki denetimini artıran süreçleri başlatır. Kamu politikalarının kategorik eşitsizlikten yalıtılması ve güven ağlarının kamu politikalarıyla entegrasyonu daha sonra gerçekleşir. Yukarıda detaylandırdığımız üç süreç, rejimin demokratikleşmesi için etkileşime girer. İlkin nüfuz sahipleri ve sıradan insanlar devletin genişlemesine direnirken, devrim ve kitlesel isyan riski artar. Ancak uzun vadede, görece barışçıl halk siyaset biçimleri doğarken rejime muhalif siyasal şiddet düzeyleri çarpıcı biçimde zayıflar. Demokratikleşmenin geri çevrimi de üç temel süreçten birinin ya da daha fazlasının tersine çevrilmesinden ibarettir. Bu teorik perspektif görüldüğü üzere devlet iktidarının araçları üzerindeki denetime yoğunlaşmıştır. Tilly *Demokrasi* kitabında bu idealleştirilmiş birinci yörüngenin Kazakistan, Fransa, Rusya, Beyaz Rusya, Çin, Cezayir ve Hindistan'daki katmanlarını anlatır.[23]

Varsayımsal *vasat devlet yörüngesi* ise Tilly'nin ikinci senaryosuna karşılık gelir. Buna göre, devlet demokratik alana girerken kapasitesini artırma sürecindedir. Artan devlet kapasitesiyle beraber,

---

[23] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 266-267.

politik mücadelelerin riskleri demokratikleşme ile tedrici olarak yoğunlaşır. Dolayısıyla vasat yörünge boyunca hareket eden rejimlerin güçlü devlet rejimlerine oranla devrimci tehditle karşılaşma riskleri daha azdır. Ancak yine de ülke içinde şiddetli çatışma riskleri hâlihazırda olacaktır. Demokratikleşmenin geri çevrimi de benzer nedenlerle gerçekleşebilir. Ne var ki, güçlü devlet yörüngesine nazaran vasat devlet yörüngesinde geri çevrimler daha olasıdır: Zira devlet demokratik istişareden uzaklaşma ihtimali olanları engelleme açısından zayıftır ve üyelikten edinilen çıkarlar politik faillerin demokratik istişareden uzaklaşmasına mâni olacak denli çok değildir. Tilly'nin bu konudaki örnekleriyse Amerika Birleşik Devletleri, İspanya ve Arjantin'dir.[24]

Zayıf devletler ise tarihte sıklıkla var olmalarına rağmen nadiren demokratikleşebilmişlerdir. İkinci dünya savaşı sonrası büyük güçlerin ve uluslararası kuruluşların koruması altında bu tarz yeni devlet biçimleri ayakta kalmayı başarmışlar ve son on yıllarda giderek artan sayıda rejim demokrasiye giden devlet yörüngelerini izleyebilmiştir. Bu hat üzerinde güçlü bir devletin yaşadığı süreçlerin tersi yaşanır. Zayıf bir devlet zaten demokratikleşme karşısındaki önemli engellerden muzdariptir. Ne özerk iktidar merkezlerini bastırmada ne de kategorik eşitsizliklerin kamu politikalarından yalıtılması konusunda başarılı olabilir. Ayrıca yüksek oranlardaki çatışmalar ve devletlerin sadece ikincil olarak müdahil olabildiği politik şiddet biçimleri zayıf devletlerde çoğu kez görülür. Hatta Tilly'e göre zayıf devletler dünyadaki iç savaşların çoğunluğuna ev sahipliği yapar. Jamaika ve merkezi devlet otoritesini tesis etmeden evvelki İsviçre ve Hollanda da bu grup içinde düşünülmektedir.[25] Tabiî ki bu üç yörüngenin de "karmaşık bir gerçekliğin varsayımsal basitleştirmeleri"[26] olduğunu akılda tutmalıyız.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle başlıca dört önermenin Tilly'nin demokratikleşmeye dair tezlerini özetleyebileceğini düşünüyorum: (1) Demokrasi kavramı, tanımı gereği istikrarlı değildir; zamanla değişebilir. (2) Bu yüzden, demokratikleşme ve demokratikleşmenin geri çevrimi *süreç odaklı* yaklaşımlarla analiz edilmelidir. (3) Her iki süreç de değişen devlet kapasitesiyle etkileşim içindedir. (4) Dolayısıyla, yüksek devlet kapasitesine sahip ve yüksek demokratik gelişme düzeyi gösteren rejimler en istikrarlı demokrasilerdir.

---

[24] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 268-269.
[25] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 270-271.
[26] Charles Tilly, *Demokrasi*, s. 271.

Sonuç ve Değerlendirme

Tarihsel sosyoloji disiplininin karşılaştırmalı ve analitik yöntemleri doğrultusunda geniş bir tarihî ağı inceleyen Tilly'nin çabası gerçekten takdire şayandır. Çeşitli tarihsel kesitleri belirli bir model eşliğinde mukayese edebilmesi ve farklı ülkelerden seçtiği betimleyici örneklerin zenginliği son derece yenilikçi kavrayışlara eşlik etmektedir. Özellikle kompleksite, süreçler ve değişim üzerinde ısrar eden bakış açısıyla demokrasinin bir *durum* veya *nihai bir nokta* olmadığı konusunda son derece tatminkâr tezler ortaya koyan Tilly demokrasi kavramını her ülkede farklı seyir izleyen bir boyut olarak tasavvur eder. Bu demokrasi tanımı, tedrici olarak dönüşen ve asla emniyet altına alınamayan bir tarihsel-siyasal fenomendir: Kimi zaman yavaş değişen, kimileyinse rastlantısal bir yozlaşma içine giren akışkan bir kavram.

İnsanların kamu politikalarına katılımı Tilly'nin yaklaşımının merkezi motifi olarak karşımıza çıkar. Buna karşılık, demokrasinin geri çevrimindeyse ayrıcalıklı ve güçlü siyasi aktörlerin karşılıklı bağlayıcı istişarenin mevcut olduğu her şeyden geri çekilmesi söz konusudur. Çünkü elitler -sıradan yurttaşların aksine- demokratik anlaşmalar aleyhlerine döndüğünde bu anlaşmalardan kaçmak ya da bu anlaşmaları bozmak için yurttaşlardan daha fazla araca ve teşvike sahiptirler.

Tilly'nin yaklaşımı keşifsel bir model sunmasıyla önemli açılımlar sağlasa da kanaatimizce birtakım zaaflar da barındırmaktadır. İlki, Tilly'nin eserlerinde ekseriyetle vurguladığı üç süreçle [*güven ağları, kategorik eşitsizlik* ve *özerk iktidar merkezleri*] alakalıdır. Bu süreçler arasındaki kavramsal sınırlar ne yazık ki net değildir. Mesela *zengin akraba grupları* çalışmasının farklı yerlerinde hem güven ağları, hem imtiyazlı kategorik grup hem de özerk iktidar grubu olarak dikkate alınmıştır. Bu durumun yarattığı kafa karışıklığı bir yana salt etnik azınlıkların politik haklar kazanmasının demokratikleşmeye yol açacağı ya da tersinden salt Apartheid'ın bir "kategorik eşitsizlik" biçimi olarak demokratikleşmenin geri çevrimine neden olacağı kesinkes söylenebilir mi? Burada Tilly'nin ölçütlerini daha bütünsel bir modellemenin şemsiyesi altında tasarlayıp tasarlamadığını sorabiliriz. Bazı yazarlar "genişletilmiş popüler katılım" gibi bir olayın demokratikleşme için her zaman bir *neden* olup olamayacağını haklı olarak sorarlar.[27]

---

[27] Bkz. Matthew R. Cleary, "Democracy", *Political Psychology*, Vol. 29, No. 2, 2008, s. 303–307.

Diğer yandan Tilly'nin "büyük süreçler"i kimi noktalarda kapsayıcılığı nedeniyle pek çok mekanizmanın izahını da belirsizleştirmektedir. Örneğin demokratikleşme için koyduğu kerteriz noktalarından olan "kategorik eşitsizliklerin kamu politikaların yalıtılması" bahsi, politik faillerin buna iştiraklerini sağlayan derin mekanizmaları net bir biçimde açıklamamaktadır. Dahası havada birçok soru asılı kalmaktadır: Aktörler bu tarz katılımlar da ne kadar gönüllüdür, burada ne kadar iradî süreçler devreye girer ya da hangi momentler bireylerin bu katılımını motive eder?

Son olarak, Tilly'nin modelinde kompleks süreçlerin iki soyut kavram [devlet ve demokrasi] altında çerçevelenmesi ve bunların farklı yoğunlaşma biçimlerinin analizi açısından işlemselleştirilmesi sorunu da teorisindeki ihtilaflı noktalardan birisi olarak değerlendirilebilir. Çünkü hem bu iki kavram birbiriyle oldukça iç içe geçmiş kavramlardır hem de devlete veya demokrasiye dair algılar ve fikirler konjonktüreldir. Dolayısıyla anlambilimsel birçok sorun da eşikte beklemektedir.

KAYNAKÇA

CLEARY, Matthew R. "Democracy", *Political Psychology*, Vol. 29, No. 2 (2008).

DAHL, Robert A. "A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation", *Political Science Quarterly*, Vol. 109, No.1. (1994).

DAHL, Robert A. *On Democracy*, New Halen, CT: Yale University Press (1998).

KROUSE, Richard W. "Polyarchy & Participation: The Changing Democratic Theory of Robert Dahl", *Polity*, Vol. 14, No.3. (1982).

MARKOFF, John. "Where and When Was Democracy Invented?", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No.4. (1999).

TİLLY, Charles. *Durable Inequality*, California University Press, Berkeley (1998).

TİLLY, Charles. "Processes and Mechanisms of Democratization", *Sociological Theory*, Vol. 18,No.1. (2000).

TİLLY, Charles. *Contention and Democracy in Europe, 1650–2000*, Cambridge University Press, Cambridge (2004).

TİLLY, Charles. *Trust and Rule*, Cambridge University Press, Cambridge (2005).

TİLLY, Charles. "Historical Perspectives on Inequality", (eds) Mary Romero ve Eric Margolis, *The Blackwell Companion to Social Inequalities*, Oxford: Blackwell (2005).

TİLLY, Charles. *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Ankara, Phoenix Yayınları (2011).

WHİTEHEAD, Lawrence. *Democratization-Theory and Experience*, Oxford, Oxford University Press (2002).

WRİGHT, Erik Olin. "Charles Tilly'nin Meta Teorik Temelleri, Sürekli Eşitsizlik", *Tözcülüğün Tasfiyesi, İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, (der.) Güney Çeğin ve Emrah Göker, Notabene Yayınları, Ankara (2012).

Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin "Yeniden Marx":
Toplum İmgeleminin Eleştirel Bir Savunusu[*]

"[K]ökleri gibi kendisi de toplumdan ve tarihten koparılan [neoliberal] "teori", bugün, daha önce hiç olmadığı kadar, kendisini gerçek ve deneysel olarak doğrulanabilir kılmanın vasıtasıdır. Neoliberal söylem mevcut başka söylemlerden bir tanesidir yani yalnız değildir; doğrusu "güçlü bir söylemdir" - Erving Goffman'ın analizinde, bir tımarhanedeki psikiyatrik söylemin güçlü bir söylem olması gibi. Bu söylemin savaşılamayacak denli güçlü ve zorlu olmasının tek sebebi, varlığına katkıda bulunduğu bir dünyadaki tüm güç ilişkilerinin onun yanında saf tutmasıdır. Bunu bilhassa da ekonomik ilişkilere egemen olanların ekonomik seçimlerini yönlendirerek yapar. Böylelikle kendi sembolik gücünü bu güç ilişkilerine ilave eder. Siyasi eyleme tahvil edilen bu bilimsel program adına dev bir siyasi projeye başlanmıştır; her ne kadar negatif görüntüsünden dolayı statüsü bu sıfatla inkâr ediliyor da olsa. Bu proje, "teorinin" gerçekleştirilebileceği şartları yaratmayı ve teorinin bir işlevi icra etmesini amaçlamaktadır: Kolektif yapıların metodik / sistemli imhası programı."

Pierre Bourdieu

Giriş

"*Toplum yoktur, yalnızca bireyler ve onların aileleri vardır*". 1979'da İngiltere'nin ilk kadın başbakanı olup, 10 seneden fazla iktidarda kalan Muhafazakâr parti lideri Margaret Thatcher tarafından 1987'de dile getirilen ve İngiltere'nin kapitalist-toplumsal formasyonlarında sermaye alanını yeniden düzenleme stratejilerinin *mottosu* haline gelen bu "neoliberal amentü", sadece ekonomi-politik düzlemde kapitalist birikimin maliyetinin burjuva sınıfına değil, topyekûn emekçilere ödetilmesine işaret etmekle kalmamıştır. Aynı zamanda bu *doxa*, tertibatlar (*dispositif*) içerisinde somutlaşmış iktidar teknolojileri

[*] Mehmet Meder, Güney Çeğin, **"Yitirilmiş Nesnenin İade-i İtibarı İçin Yeniden Marx: Toplum İmgeleminin Eleştirel Bir Savunusu"**, Lapsus, sayfa: 87-102, 2010.

aracılığıyla mevcut sosyal ilişkileri aşındırarak, Pierre Bourdieu'nün yukarıdaki alıntıda vurguladığı gibi *kolektif yapıların imhası*na yol açmıştır. Bu süreçle birlikte Sermaye, toplumsal alanı bütünüyle kendi bünyesinde soğurma fırsatı bulmuştur. Ne var ki, bu imha sürecinin ekonomi-politik boyutu mevcut problemin çokça işlenmiş bir boyutuna tekabül eder. Biz ise yazımızda bu boyutu, *episteme* düzeyinde meşru kılan öteki boyutuyla gündeme getireceğiz. Yani sosyolojik soyutlamalara hissedilebilir bir antipati taşıyan, klasik sosyolojik mirasın artık yalnızca nostaljik bir paradigma olduğuna kanaat getiren (ama nedense kavramsal dünyasını örerken "kurucu babalar"ın nosyonlarından bir türlü kurtulamayan), toplum kavramıyla işaret edilen birliktelik/kolektiflik halinin imkânsızlığından dem vuran bir akademik habitusu/yatkınlığı tenkit edeceğiz.[1]

Bu güzergahtan hareketle, Bourdieu'nün şu önermesi makalemize ana çizgisini verecektir: *"Bir bilim dalının bilinçdışı, onun tarihidir".* Burada "bilinçdışı" kavramından kasıt, bilimsel üretimin gizlenmiş, unutulmuş ve bastırılmış toplumsal koşullarıdır. Zira, üretiminin toplumsal koşullarından uzaklaştırılmış olan bir bilimsel ürün, anlam değiştirerek "ideolojik" etkilere açık hale gelir. Bu mantık çerçevesinde yapılan çalışmada temel gayemiz, *"unutulmuş düşünce kipleri"*nin (buradaki haliyle toplum kavramının) yeniden üretiminin tarihsel-bağlamına yerleştirilmesidir. Bugün sosyal teorinin, vesayetinden kurtulduğuna inandığı bütün alanlara -felsefe, tarih ve politika- yeniden dönmesi gerekmektedir. Toplumsal dünyayı hâlâ bir bütün içerisinde tutmayı sağlayacak bağları vurgulayarak, oldukça güçlü konformist bir nihilizm anlatısına panzehir işlevi görebilecek bir *ethos* arayışındaki bir sosyal teoriye, bugün, dünden daha fazla ihtiyaç olduğu ortadadır. Öyle ki, iyi bir toplum kurma imkânlarının tüm yönleriyle netleştirilmesi gereken bir dünyada, sosyal teori önemini hala korumaktadır ve bizim de onunla canlı bir diyalog sürdürmemiz gerekmektedir. Bunun için de sosyal teorinin kurucu figürlerinin anlatılarını "yeniden" ve ciddiyetle okumamız gerekmektedir.

Bu bağlamda üç şeyi tartışmak niyetindeyiz: (1) Toplum (*society*) nosyonunun kavramsal çehresindeki dönüşümlerin, bugün "toplumsalın büsbütün tedavülden kalkması" sürecine evrilmesi; (2) Marx'ın klasik

---

[1] Hele ki, yitirilmiş nesneyi (toplum) yeniden kazanmanın imkânsızlığına tahammül gönüllülüğü içerisindeki bu akademik karnavala, kendisini Marksist olarak konumlandıranların (örneğin Ernesto Laclau gibi) da katıldığı göz önüne alınırsa, sorun daha polemiksel bir nitelik kazanabilir.

sosyal teoride "toplum" nosyonunu nasıl stabilize ettiği ve buradan hareketle (3) "toplum imgelemi"nin gerekliliğinin *sosyal teorinin yeniden oryantasyonu* açısından gerekçelendirilmesi.

1.Durum Tespiti: Nesnenin (Toplum İmgeleminin) Yitirilişi

Alain Touraine 1998 yılında kaleme aldığı bir yazısında, sosyal teorinin ilk biçimlenişinin tarihsel ve entelektüel bağlamını belirleyen toplum imgelemine dair (bugün neredeyse sosyal-bilimsel tartışma alanından kasten izole edildiğini düşündüğümüz) bir nirengi noktası saptar: *Toplumu tasavvur etmek, yalnızca tanımlayıcı ise anlamsızdır; ancak, eğer bir 'ne olması gerekir' ilkesini belirtiyorsa önem kazanır.*[2] Bir anlamda, "toplum fikri", önemliliğini, toplumun en temelde *kendi normlarının ilkesi* olduğu, açıkça ortaya çıktığında kazanır. Öyleyse, sosyal teorinin geliştiği dönemi, politik felsefenin toplum imgeleminin hem çürütülmesi hem de yeniden inşası olarak okumak da mümkündür.

Çünkü 19. yüzyılda ekonomik faaliyetlerin özerkliğini artırmasıyla politik felsefeden ciddi bir kopuş yaşanmış, iktisadi rasyonelleşmenin artışına paralel olarak tüm içeriğinin altı kazıldığı toplum fikrinden *toplumsal alt-sistemler arası bir farklılaşma* temasına hızlı bir geçiş yaşanmıştır. İktisat, din, sanat, aile, sevgi ilişkileri birer alt-sistem olarak düşünülmüş; her birinin kendi iç mantığına sahip olduğu sayıltılanmıştır. Sözgelimi bugün Daniel Bell'in *"Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri"* tezi, bu temayı uç noktaya taşırken, Niklas Luhmann'ın *"otopoietik sistemler"* analizi[3], meseleyi daha teorik bir düzlemde işlemiştir.[4] Spencer'dan Parsons ve Luhmann'a dek sanayi toplumunun düzeni, "alt-sistemlerin

---

[2] Alain Touraine, "Sociology Without Society", *Current Sociology*, Vol. 46, No. 2, (1998), s. 119-143.

[3] Alman sosyolog Niklas Luhmann'a göre modern toplum, işlevsel olarak farklılaşmış bir toplumdur. Ancak bu farklılaşma, klasik sosyolojideki "iş bölümü"nden farklı bir muhtevaya sahiptir. Bu farklılaşmış toplumda, sadece bağımsız emek sahalarının bölüşümünden bahsedilemez. Aynı zamanda herhangi bir toplumsal fonksiyon ve "otopoietik sistemler" mantığı içerisinde de bir farklılaşma söz konusudur. Yani bir sistem olarak modern toplum, özerk, kendine yeterli ve kendini yeniden üretebilen sistemlerden teşekküllü olup "tek işlevli sistemler prensibine" göre işlemektedir: Toplum, bir ekonomik sisteme göre bölünmüştür, bir yargı sistemi, bir eğitim sistemi, bir bilimsel sistem, bir aile sistemi ve bir sanatsal sisteme. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Luhmann, Niklas (1987); *"The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction"*, Alexander, Jeffrey vd. (ed), **The Micro-Macro Link**.Berkeley: University of California Press.

[4] Touraine, *agy*, s. 123.

işlevsel farklılaşması' "arzında algılanmıştır. Böylece, iyice ayrışmış olan bütün (toplum), yani bu kısmî alt-sistemler, kendine özgü "nesnel yasalar"ını, Luhmann'ın deyişiyle "ikili kod"larını geliştirmiş olurlar.

Buradaki ortak varsayım şudur: Modern toplum, kendini, özellikle kendi içinde temellendirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda kendi temellerini kendisi inşa eden bir toplum tarzı oluşmuştur denilebilir. Bu olgu, dönemin toplumunu anlamaya çalışan öz-düşünüm-nosyonlarının gittikçe artmasıyla kendini dışa vurmuştur. Ulrich Beck'in şeması bu noktada aydınlatıcıdır:

-Karl Marx	Öz-değerlendirme
-Alain Touraine	Öz-üretim
-Niklas Luhmann	Öz-göndergelilik (kendine-atıflılık)
-Wolfgang Zapf	Öz-yönetim kapasiteleri gibi.[5]

Öte yandan, "toplum" (society) kavramının, "toplumsal bütünlükler" şeklinde kolayca "*tanımlanabilir araştırma birimleri*" oldukları varsayımı, sosyal bilimlerdeki birkaç sakıncalı varsayımdan etkilenmiştir: Birincisi, "toplum sistemleri"ni biyolojik sistemlerle ilişki içinde algılama eğilimidir; toplum burada "organik analojiler" kullanılmak suretiyle tasvir edilmiştir (Durkheim ve Spencer'da olduğu gibi). Bu eğilim, işleyişi mekanist metaforlarca tasvir edilen bir "toplumsal gövde" imajına yol açmıştır. İkincisi, Giddens'ın, sosyal bilimlerde "içsel" ya da "açılım" modelleri olarak tanımladığı modellerin yaygınlığıdır; bu tip modeller, herhangi bir toplumun istikrarlılığını ve dönüşümünü belirleyen yapısal özelliklerin, bu topluma içsel olduğu varsayımından hareket ederler. Üçüncüsü, gerçekte sadece ulus-devlet yapıları olarak modern toplumlara özgü olan nitelikleri, toplumsal bütünlüklerin bütün formlarına genelleştirme eğilimidir; bu durumda da toplum kavramı ulus-devletlerle sınırı çizilen bir anlama tekabül etmekte olup kısır bir nominalizme teslim edilmektedir.[6]

---

[5] Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İst., İletişim Yay., 1999, s. 74-75.

[6] Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim Sanat Yay., 1999, s. 220-221. Ayrıca Giddens *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde de toplum terimi üzerinde dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Bunun iki nedeni vardır. Sosyolojiyi kabaca "toplumların" incelenmesi olarak gören yazarların odak noktası aslında modernlikle ilişkilendirilmiş toplumlardır. Bu tarz toplumların kavramsallaştırılmasında kendi iç bütünlüğü olan sistemler göz önüne alınır. Bu şekilde bir değerlendirmede sözü edilen toplumlar açıkça ulus-devletlerdir. Sosyolog toplum terimi yerine "ulus" ya da "ülke" terimini arada bir kullansa da ulus-devletin

Bu teslimiyet sonucunda, üst-belirleyici bir moment olarak toplumun (*society*) katılaşması, toplumsal (*the social*) olanın dinamizmini gizlemekte ve böylelikle öncel ontolojik konumu itibariyle sabitlenen toplumun (*society*) tüm sosyal varlıklar üzerindeki tahakkümü, toplumun bir gerçeklik olarak *sui generis* (nevi şahsına münhasır) ürettiği her şeye yansımaktadır. Buradan hareketle, uzun yıllar herhangi bir meşruiyete gereksinim duymaksızın sosyolojik muhayyileye egemen olan Durkheimcı paradigmaya (sosyoloji = toplumu inceleyen bilim dalı) bağlı toplum kavramsallaştırmaları, ayrıca sosyolojinin toplumsal teknolojiye indirgenmesine de sebebiyet vermiştir. Sonuçta, toplumun (*society*) dolaysız ve mutlak bir nesne olarak ele alınışı, sosyolojiyi diğer olası teorik nesnelere karşı olan ilgisini azaltmıştır.[7]

Halbuki, toplumun veya toplumsalın kipliğine dair açıklamalar, ağırlıklı biçimde, bireyle ilintili olarak iki hat üzerinden gelişir. Bir taraftan, bireyciliğin değişik türevleri, toplumsalı, bireylerce üretilmiş bir şey olarak tasavvur eder; diğer taraftan, bütüncül yaklaşımlar toplumsalın *sui generis* ve indirgenemez bir kendilik olduğu varsayımı üzerinde dururlar. Dolayısıyla, epistemolojik ve ontolojik iddialar, biri ötekini pekiştirecek biçimde birbirine dolanmıştır ve bu ayrım önde gelen düşünürlerin yerlerini belirlemeye yarayan uygun bir koordinatlar sistemi vermektedir. Başka bir deyişle toplumsal (*the social*) çeşitli biçimlerde tarif edilebilir ki, toplumsalın ne olduğu gerçeğinin değişik zaman ve çevrelerde farklı tanımlandığı görülür. Ve pek çok teorisyen ve eleştirmen toplumsal kavramı ve onun içerimlerinin hem *saldırgan* hem de *savunucu* olduğu noktasında buluşacaklardır. Bu yüzden sosyal teori alanında toplumsal kavramından üretilen, fakat herhangi bir rasyonel tartışmada işaret edilenin ne olduğunun *"biricik genel kabul gören bir örneklemi"* mevcut değildir. Bu da tek bir sosyoloji geleneğinin olanaksızlığına işaret etmektedir.[8]

Şüphe yok ki, klasik sosyal teori ya da sosyolojik öztanım (self-definition) *toplumsalın bilinci* sıfatıyla kendisini konumlandırır. Çünkü sosyologlar her şeyden önce toplumsal gerçeklikle, teoriyle ve bu ikisi

---

karakteri teorik açıdan nadiren ele alınır. Diğer nedense, sosyolojinin toplum kavramsallaştırmalarının düzen-sorunu ekseninde ele alınmasının getireceği sakıncalarla ilgilidir, bkz. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İst., Ayrıntı Yay.,1994, s. 19-20.

[7] Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İst: İletişim Yay., 1997, s. 27-28.

[8] N. Albertsen, B. Diken, "What Is The Social?", (**http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf**.), 1990.

arasındaki karşılıklılıkla uğraşır. Toplumsal gerçekliğin, temsili olarak kavranması amacındaki sosyoloji açısından, toplumsal, bir totalite halinde oluşturulur. Totaliteye ilişkin tutarlı bir açıklama modeli kurma yönündeki bu talep, bilgi öznesinin özdeşlik arzusu olarak da kavranabilir. Dolayısıyla, sosyal teori doğa-kültür karşıtlığı aracılığıyla, analiz merceğine "toplumsal"ı oturtur. Toplumsal, bu bağlamda ele alındığında en yalın tanımıyla doğa-olmayan'dır. Çünkü, sosyologlar, fiziki dünyadan ayrı bir alanın varlığı varsayımından hareketle, doğayı olumsuzlayarak toplumsalın mevcudiyetini kabul ederler. Bu karşıtlık, onlara epistemolojik bir kesinlik sunar. Böylece "sosyal" ilişkilerden teşekküllü bir toplum fikrinin ön plana çıktığı klasik sosyal teoride "doğa", "toplumsal"ın sınırını oluşturur. Söz gelimi Auguste Comte, sosyal teoriyi "toplumsal fizik" olarak tanımlayabildiyse, Durkheim, toplumsal olguların yalnızca toplumsal olgularla izah edilebileceğini ileri sürdüyse, dayanakları bu varsayımlardı. İşte bu bağlamda, sosyal teori, varlığını ancak toplumun yasalarını bulup kendi kavramlarını yaratmasına borçlu olabilirdi.[9]

Epistemolojik haklılaştırımını, toplumun somutlaştırdığı toplumsalın doğru bilgisine varma iddiasıyla elde eden sosyal teori, modern topluma dair bir bilgi ya da başka bir ifadeyle "toplumsalın aynası" olduğunu iddia eder. Bu, analiz nesnesi (toplumsal) ile sosyal bilimci arasındaki ilişkinin bir dışsallık ilişkisi olarak kabul edilmesinin bir sonucudur. Öyle ki, toplum da bilim adamının bakış açısından özerk bir varlık olarak algılandığından, sosyal bilimcinin rolü "toplumun aynası" olmaktır. "Ayna" kavramı bu noktada, *karşılıklılık* olarak bilgi anlayışına bir gönderme yapar. Şu hâlde sosyal teori, toplumsalın dinamiğini (ve tarihin hareketini) sorgularken kendisini de sorgulamış olur. Yani toplumsalı nesne edinen sosyal teori kendisini de nesne edinir: Ayna.[10]

Sonuç itibariyle buraya kadar söylediklerimizden, sosyal teorinin "yeni" araştırma nesnesinin anlamsal sınırlarını belirleyecek iki temel hipotez çıkarabiliriz: (1) Yapılaşmış bir bütün olarak "the social" / toplumsal bir iç tutarlılık ve dinamiğe sahiptir, (2) Söz konusu bütün, insanların bilinçli olarak amaçladıklarından özerk bir şey olarak görülür ve

---

[9] Bülent Diken, "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları, 1993, s. 77.

[10] Ann Game, *Toplumsalın Sökümü*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., 1998, s. 41-45.

bundan dolayı katılan toplumsal failler karşısında belli oranda geçirimsizdir.[11]

2.Marx: "Bir Çelişkiler Yumağı Olarak Toplum"

Günümüzde sosyolojinin genel kabul görmüş ana karakteristikler taşıdığı ve buna bağlı olarak da sosyologların bir bütünlük, tutarlılık ve bütüncül bir gelenek sahibi oldukları yönündeki özün bir "mit" olduğu pek çok sosyal bilimci tarafından kabul gören bir argümandır.[12] Frankfurt ekolü, etno-metodoloji, yapısal-işlevselcilik, etkileşimcilik, Marksizm ve çeşitli versiyonları, pozitivizm ve neo-pozitivizm, yapısalcılık, Webercilik vb. gibi birbirinden oldukça farklı içerikteki teoriler, "toplum" (society) kavramını muhtelif biçimlerde tanımladıkları için, sosyal teorinin kendini "bir" söylem etrafında inşa edebilmesi mümkün olamamıştır. Bu da bir anlamda, sosyal teorinin temel inceleme nesnesi olan toplumun doğasına ilişkin temel bir tartışma konusu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak öte yandan, bu tartışma ne yazık ki merkezi bir tartışma odağı yaratamamış ve hâlâ tuhaf bir şekilde sosyoloji, merkezi kavramı olan topluma görece az dikkat göstermiştir.[13]

Sosyolojinin kurumsallaşmasıyla eşzamanlı olarak üretilen "çağdaş sosyal teoriler" en temelde, toplumsal gücün üç merkezi motifiyle ilgilenmiştir: Bunlar sırasıyla kapitalist damgasını taşıyan yeni tipte iktisadi ilişkiler; özel iktidar tarzlarının meşrulaştırılmasını ve buna bağlı olanların dünyasındaki yerlerinin tanımlanmasını sağlayan ideolojik çerçeveler ve muhtelif siyasi iktidar örüntüleridir. Dolayısıyla sosyal teorilerin başat aktörlerinin tamamı -özellikle Marx, Durkheim ve Weber- farklı içeriklerde de olsa, modern dünyanın şekillenmesinde ana yönelimlerin matrislerini belirleyen bu üç toplumsal güç tarzı üzerinde derinlemesine durmuşlardır. Burada göz ardı edilmemesi gereken en önemli nokta, bu minvalde ele alınacak olan sosyal teorilerin, tarihsel olarak yeni bir olgu olduğudur.[14] Bu bağlamda üç toplumsal güç tarzının aralarındaki ilişkileri anlamlandırıp kavramsallaştırmaya çalışacak herhangi bir çalışma açısından sosyal teori, "yeni" olanı, yani modernliğin

[11] Kanakis Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, İst: Ayrıntı Yay., 2000, s. 42-43.

[12] Ayrıntılı bilgi için bkz.; Urry, John, "Sociology as a Parasite. Some Vices and Virtues". *In Consuming Places*. London: Routledge.5, 1995.

[13] Albertsen&Diken, *agy*, s.1.

[14] Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İst: İletişim Yay., 2004, s. 13.

parametrelerini de ortaya çıkarma arzusunun bir ifadesi olarak okunmalıdır ve okunmaktadır da.

Klasik sosyal teori, 'toplumsal'ın ne'liğine ilişkin bir çözümlemeye giriştiğinde temel olarak üç düşünce imgesinden hareket eder: Birlik, arılık, düzen.[15] Böylece teorinin saf ikliminde "toplumsal"ın nasıl ve neden stabil bir sistem ve tutarlılığı koruması gerektiğini aydınlatan majör-kuramlarla karşılaşırız: Marx, Durkheim ve Weber'in bütünlüklü çözümlemeleri gibi. Bu doğrultuda kutsal üçlünün ana yönelimi düzen nosyonu etrafında birleşir. Bundan dolayı da sosyoloji, modernleşme sürecine nasıl katkı sağlayabilir sorunsalı bağlamında disiplinize olur. Çünkü bireyler yalıtılmış, özerk monadlar olarak varolabildiklerinden, toplum içinde birlikte varoluşlarının nasıl ve niçin mümkün olduğu sorusu gündemi belirler.[16]

Steven Seidman'ın ifadesiyle[17] sosyal teoriler geniş bir toplumsal anlatı/narrative biçimini alırlar. Tipik olarak modern toplumsal tartışmalar ve kamusal sorunlarla yakından ilişkili olan bu anlatılar, yalnızca bir olayı ya da toplumsal oluşumu açıklığa kavuşturmayı değil, aynı zamanda onun sonucunu şekillendirmeyi de amaçlarlar. Dolayısıyla sosyal teori en temelde tarihi biçimlendirme arzusunu somutlaştırır. Çalışmamızın bu bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız sosyal teorinin klasik üçlüsü (Marx-Durkheim-Weber) bu arzudan hareketle önemli yapıtlar ortaya koydular:

> "Marx Komünist Manifesto'yu ve politik ekonominin eleştirisiyle ilgili elyazılarını, değişmeyi etkileme amacıyla bir pratik müdahale olarak günün sosyal çatışmalarına tepkiyle yazdı-yani, ücretli emeğin proleteryaya (yani kapitalizme muhalif işçi sınıfının varoluşunun bilincine sahip üyelerine) dönüşümüne katkıda bulunmak amacıyla. Weber Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu'nu kısmen, iktidarı ele geçirmek isteyen bir politize olmuş Alman orta sınıfının inşasını teşvik etmek için yazdı. Durkheim Toplumda İş bölümü'nü, sağdan ve soldan gelen saldırılara karşı Üçüncü Cumhuriyet'i meşrulaştırarak şekillendirmek için yazdı."[18]

---

[15] Bülent Diken, "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, sayı: 73, 1997, s. 75-78.
[16] Leledakis, *agy*, s. 39.
[17] Steven Seidman, "Sosyolojik Teorinin Sonu", *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay., 2002, s. 80.
[18] *Agy*

Sonuçta klasik sosyal teorisyenler, tüm zaman ve mekanlar için *"kuşatıcı bir kubbe işlevi"* görecek bir bütünleştirici kavramsal çerçeve ve strateji oluşturmaya çalıştılar. Bu arzunun temelinde de "bütünlük arayışı" vardır. Bütünlük, her şeyden önce toplumsal/the social kavramıyla yakından bağlantılıdır. Değişik vesilelerle dile getirildiği üzere toplum/society kavramının geleneksel anlamda ulus-devletin açıkça belirlenmiş sınırlarına verdiği referans önemlidir ve klasik sosyal teorinin temeli sıklıkla bu bütünlüğün birleştirilmesinin ne olduğu üzerinedir. Kuşkusuz bütünlüğün doğasının değişken karakterizasyonu mevcuttur: Marx'a göre kapitalist toplumun bütünlüğünü belirleyen sermaye kavramıyla bağlantılı olarak ekonomi alanıdır; öyle ki devrim toplumun bu merkezini değiştirmeyi amaç edinmelidir. Durkheim'a göre toplumsalın bütünlüğü "toplumsal gövde"yi bir "bütünlük" olarak bir arada tutan ve paylaşılan normlar ve değerlerle korunur. Weber'e göreyse bütünleştirici öge rasyonalitedir; "demir kafes" olma yolunda tam olarak rasyonelleştirilmiş toplum bütünlüğünü bu faktöre borçludur.[19] Bu noktada şu hususa dikkat çekmek önemlidir: Kavramlar "farklılık"a (sınıf, cinsiyet, etnisite) işaret etse de sıklıkla bütünlüğün temeli olarak işlev görürler. Ann-Game'in ifadesiyle *"çatışmacı nosyonlar bütünlükçü bir mahiyettedirler...birincisi, çatışma, sınıf ve/veya cinsiyet bütüne işaret eder; veya kapitalizmin çelişkileri toplumsal yapının bütünlüğünün temelidir. Ve ikinci olarak çatışma farklılığı nötrleştirme görevi görür"*.[20]

Bütünleştirilmeye ilaveten "the social" *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir olgu gibi çoğu kez homojen (veya saf) bir şeymiş gibi algılandı. Durkheim'ın formüle ettiği gibi bir sosyal gerçekliğin belirleyici sebebi sosyal gerçeklikler arasında görülmelidir. Bu yargı, aynı zamanda "social"dan başka bir şey olmayan ve onlara özgü bir teori yoluyla tesbit ve analiz edilebilecek bazı ayrım ve öz-göndergesel sosyal olguların, sosyal realitelerin varlığını ifade eder.

> "Dahası klasik sosyal teori 'the social'ın nasıl ve niçin stabil bir düzen ve tutarlılığı (paylaşılan değerler, normlar, baskı vs.) koruduğunu aydınlatan sosyal değişim yasalarını tespit eder. Durkheim açısından, modern toplumda emeğin dağılımıyla karakterize edilen düzen organik dayanışmayla yaratılır, ki bu durumu Durkheim bir modernlik meselesi olarak algılamıştı. Marx'a göre kriz-üretici kapitalist toplum kendi içinde kriz diyalektiği barındırsa da kapitalist ekonomi bazı sosyal entegrasyon mekanizmalarına sahiptir ve gerçek şudur ki kapitalist ekonominin

---

[19] Albertsen&Diken, *agy*, s. 3.

[20] Ann Game, *agy*, s. 14.

rekabetçi kaos ortamından çıkabilecek düzen, ekonominin (ve böylece toplumun) mantıksal boyutu gibi işlev gören kendi kendine değer biçme sürecinde bir kıymet ifadesi olarak sermaye kavramıyla açıklanabilir. Weber'e göre "demir kafes" kuşkusuz trajik olmasın rağmen düzen kavramını ifade eder. Önemli bir şekilde erken sosyal teoride düzen sorunsalı modernliğin ortaya çıkışı bağlamında kesinlik talebine ulaşma arzularıyla ikiye katlanmıştı. Başka bir deyişle klasik sosyal teorinin düzen sorunuyla meşgul olması modern bir disiplin anlamında 19. asra kadar geri gider: Böylece klasik sosyal teorinin probleme katılımı modern ilerlemenin iyi (özgürleşim) veya kötülüğü (yabancılaşma), iyi toplum nedir ve sosyoloji modernleşme sürecine nasıl katkı sağlayabilir gibi meseleler bağlamındaydı".[21]

Sonuç olarak sosyal teori, modern bir söylem olduğu gibi aynı zamanda kendi içinde moderniteyi meşrulaştıran ve yapılanma sürecine katkı sağlayan bir söylemdir. İşte tam da bu noktada bu genel teori yaratma projelerinin en rafine olanlarından birine, Marx'ın sağlam politik rezonansla kendisini diğer toplum kuramcılarından ayıran toplum kavramlaştırmasına geçelim.

Marx sosyal teori alanında, iki açıdan mihenk taşı sayılmaktadır: Bunlardan ilki, bu kuramın inşasının başlangıç sürecinde bir mihenk taşı ya da başka bir deyişle Michel Foucault'nun tüm bir *"söylemsellik alanı"* dediği şeyin kurucusu ve dolayısıyla da bugün karşılaştığımız yol ayrımlarını işaretleyen bir mihenk taşı.[22] Her ne kadar sosyal bilimlerdeki yeni yaklaşımlar Marx'tan bugüne dek durmadan dönüşmeye uğramış, sosyalist bloğun çöküşüyle, önceleri kuramsal bağlamda sosyoloji ile ilişkisi çekişmeli ve huzursuz olan Marksizm gözden düşmüş olsa da bu durum, Marx'ı daha karmaşık bir konuma getirmiştir. Marx'tan sonra gelen sosyologların büyük kısmının, toplumu analiz ettikleri her durumda, Marksizmle olan ilişkileri ihtilaflı olmuş ve bu sosyologlar Marx'ın kullandığı kavramları düşünmek zorunda kalmışlardır. Sözgelimi, konuya ilişkin literatürde rastladığımız burjuva sosyolojisi ile Marksizm arasında yapılan keskin ayrım, birçoklarınca Weber ile Marx arasındaki kapitalizm analizine dair temel bir farka tekabül etmektedir; ancak aslında bu bir politik ayrışmanın tezahürü olarak görülmelidir.

Eserlerini daima bir *konjonktür* içinde kaleme alan Marx, kurduğu şema ile toplumsal yaşamın hiçbir yönünü dışarıda bırakmayan bir sosyal teori inşa etmeye çalışmıştır. Akademik çalışma alanlarının dar

[21] Albertsen&Diken, *agy*, s. 4.
[22] Leledakis, *agy*, s. 19.

sınırlarında kalmayarak siyaset, ekonomi, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji olarak bilinen disiplinlere başvurmuş ve gerisinde birçok şantiye bırakan bir perspektif kurmuştur. Bu perspektif, bir toplumun (1) bütün olarak yapısını; (2) o toplumun tarihini yürüten çarkları; (3) en ince psikolojik detaylarıyla toplumsal faillerin oynadıkları rolü kapsar.[23]

Her şeyden önce, çağının felsefesinden, tarih araştırmalarından ve sosyal bilimlerinden alınmış düşüncelerin ciddi bir sentezi olan bu kuramın oluşumu, "1844 Elyazmaları"na kadar götürülebilir ve O'nun toplum tahayyülünün (emek, özel mülkiyet, üretim tarzı, toplum şekilleri ve gelişme safhaları, sınıflar ve sınıf çatışması gibi merkezî terimlerin dağınık da olsa, bir serimleme içinde ya direkt anlatıldığı ya da hiç değilse anıştırıldığı) kaba çizgileri ortaya çıkarılabilir. Bu, Marx'ın fikriyatının, felsefî düşünceleri, kendisinin *"tamamıyla deneyci bir analizin meyvası"* olarak tanımladığı bir sosyal teorinin kavramlarına dönüştürmek ve o güzergahta yeniden inşa etmek suretiyle gösterdiği bir gelişimdir.[24]

Marx, "Hegel'in Felsefesine Giriş" adlı yapıtında, Hegel'i, siyasal kurumları "mutlak idea"nın tezahürleri gibi görerek, özne ile yüklemin yerini değiştirmekle suçlar. Her ne kadar Marx, Hegel'in siyasal toplum ile sivil toplumun birbirinden ayrılmasını bir çelişki olarak tespit etmesinin, O'nun derinliğini gösterdiğini kabul etse de Marx'a göre devlet, sivil toplumun çatışmalarını uzlaştırmaz. Çünkü modern devlet, Feuerbach'ın din eleştirisindeki tanrıya benzese de ancak rekabet ve istikrarsızlıkla dolu, yoksullaştırılmış bir sivil toplum şeklinde varlık kazanabilen, toplumsal yaşamın yabancılaşmış bir izdüşümüdür. Bu sebepten dolayı Marx, Feuerbach'ın evirmesini (inversion), yani gerçek öznenin, dinsel yabancılaşmadan kurtularak kendi gerçek yerine geçmesini, çağının en radikal siyasal talebi ile özdeşleştirmiştir: Toplumsal devrim.[25]

Bir yandan kolektif olanın bireysel olana üstünlüğünü, bir yandan da insanlığın bu hakikatin giderek daha çok bilincine vardığını vurgulamak için, insan doğasını betimlerken, Feuerbach'ın kullandığı "türsel varlık" (*Gaddungswesen*) kavramını, farklı bir içerikle ödünç alan Marx, "1844 Elyazmaları"nda ücretli formu altındaki insan emeğinin yabancılaşmasının olgusal bir çözümlemesine girişir:

---

[23] Charles W. Mills, *Marksistler*, çev. T. Hasan, İst: Ağaoğlu Yay.,1966, s. 44.
[24] Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İst: Ayraç Yay., 1997, s. 130-132.
[25] Callinicos, *agy*, s. 129-130.

"Burada (1844 Elyazmaları'nda) insanı 'bizzat kendine yabancılaştıran' özel mülkiyeti ortadan kaldırmış, 'cemaatçi özü'yle barışması olarak düşünen, doğacı ve hümanist bir komünizm kavramına varmak için, Rousseau'nun, Feuerbach, Proudhon ve Hegel'den gelen etkilerle, Marx'ın (Adam Smith, J.B. Say, Ricardo, Sismondi gibi) ekonomistleri ilk okuması sıkı sıkıya bir aradadır, insanın kendi çalışmasıyla ve doğayla dolayısıyla da." [26]

Bu metinde emeğin, insanların gereksinimlerini karşılamak için gereken kullanım değerlerini üretirken yerine getirdikleri, iş birliğine dayalı pratikler olarak tanımlanmasıyla, insanın tarihsel/toplumsal anlayışı topyekûn başka bir yöne evrilmiştir. Marx'ın, tarihteki emeğin rolü üzerindeki maddeci görüşüne göre; emek, metaların üretilmesi aracılığıyla bir insan dünyası yaratır. Zira bir üretim, insanın kendini insan olarak yaratmasının ve hayvandan ayırt edilmesinin aracıdır. Böylece insan hem kendini hem de dünyayı değiştirir. Emek süreci yoluyla, insan, kendi insanî güçlerini geliştirir ve bu gizil bir toplumsal süreçtir.[27] Bu olgu, Marx tarafından "1844 Elyazmaları"nda oldukça net açıklanır:

"O takdirde emeğin yabancılaşmasını oluşturan şey nedir? İlkin, emeğin işçiye *dışsal* olması olgusu, yani emeğin onun özsel doğasına ait olmaması; bu nedenle çalışmasında kendisini doğrulamaz tersine yadsır, hoşnutluk değil mutsuzluk hisseder, fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştirmez, tersine vücudunu küçük düşürür ve aklını mahveder. İşçi bu nedenle kendisini yalnızca işinin dışındayken hisseder ve işinin başındayken kendisini kendi dışında hisseder. Çalışmadığında evdeymiş gibi hisseder ve çalıştığında evde değilmiş gibi. Emeği bu nedenle istemli değildir, mecburidir; *zorunlu emektir*. Sırf kendine dışsal ihtiyaçları tatmin etme *aracıdır*. Emeğin yabancı karakteri, hiçbir fiziksel ya da diğer türden zorlama olmadığında, çalışmaktan vebadan kaçılır gibi kaçılması olgusuyla açıkça ortaya çıkar. Dışsal emek, insanın kendisine yabancılaştığı emek, bir özveri, bir küçük düşme emeğidir. Son olarak emeğin işçiler açısından dışsal karakteri, bu emeğin, onun kendisinin değil, bir başkasının olması olgusunda, emeğin ona ait olmamasında, çalışırken onun kendisine değil, bir başkasına ait olmasında ortaya çıkar. Dinde insan imgeleminin, insan beyninin ve insan yüreğinin öz etkinliği, nasıl birey üzerinde ondan bağımsız olarak, yani tanrısal ya da şeytani yabancı bir

---

[26] Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İst: Birikim Yay., 2000, s. 25.

[27] John Urry&Russel Keat, *Bir Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, İst: İmge Yay., 2001, s. 159-160.

faaliyet olarak etkili olursa, işçinin faaliyeti de tıpkı öyle, kendi öz etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi kişiliğinin kaybolmasıdır."[28]

Yabancılaşmış olan şey, ne Hegel'inki gibi "idea"dır ne de Feuerbach'ınki gibi "insan"dır. Marx'a göre yabancılaşan şey, "toplumsal emek" olup, modern burjuva toplumu da yabancılaşmanın doruk noktasıdır. Çünkü yabancılaşma, işçi sınıfının emekleri üzerindeki denetimlerini yitirip, sermayedarlara boyun eğmelerine dayanır. Bu noktada, salt entelektüel aydınlanma ile giderilemeyecek olan yabancılaşmaya son vermek için, toplumsal devrim gerekir. Dolayısıyla devrimler, toplumsal ilişkilere somut kavranabilirlik kazandırması aracılığıyla, üretim güçlerinin büyümesine dayanarak ve mevcut düzenleri geride bırakarak, toplumsal bütünselliği merkezî tartışma konusu haline getirir.[29] Zira devrim, Merleau-Ponty'nin yalın önermesiyle *"tarihsel bir bütünün yaratılması"*dır.[30]

Bundan sonra Marx'ın, ciddi kavramsal operasyonlarla, Hegel ve Feuerbach'ı eleştirmesi, sıkı bir polemiğe giriştiği sol Hegelcilerden kopuşu mutlak kılar ve bu kopuş "Alman İdeolojisi" adlı yapıtında doruk noktasına varır. Bu eserden itibaren Marx'ta, toplumların dinamiği ve yapısı üzerine derinlikli bir kuramın inşası söz konusu olmuştur. Gerçekten de bu kuram, toplumların niçin ilk olarak yaşamlarını sürdürmeye; varoluşlarını, toplumsal ilişkileri, örgütlenme ve bu amaçlara uygun "bilinç biçimleri"ni olanaklı hale getiren araçları üreterek ve yeniden üreterek devam ettirmeye çabaladığının farkına varmayı başarır (Busino; 2000:153).[31]

İş bölümünü, tarihsel gelişimin motoru olarak gören Adam Smith'in "Ulusların Zenginliği" adlı yapıtını takip eden "Alman İdeolojisi"nde Marx, tarih anlayışının merkezî kavramı olarak, üretim tarzı konusunda yoğunlaşır. Toplum, bir dizi temel iktisadî tarza tekabül etmektedir. Bundan dolayı Marx, sırasıyla; köleci dönem, Asya tipi, feodal ve kapitalist üretim tarzlarına değinmiştir. Bu üretim tarzlarının her biri,

---

[28] Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay., 1993, s. 143-144.

[29] Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İst: Sorun Yay., 1996, s. 51.

[30] A. Decoufle, *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İst: İletişim Yay., 1991, s. 15.

[31] G. Busino, "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", *Marx ve Beşerî Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ankara: Ütopya Yay., 2000, s. 153.

kendi "hareket yasaları" ile farklı bir sosyo-ekonomik düzen oluştururlar.[32] Bu bağlamda Marx, üretimi, doğanın aynası olarak değil, *"toplumsal bir kategori"* olarak kavramlaştırır. Ancak, üretim burada toplumsalın temel saptayıcısı olarak ele alınmıştır:

> "Üretim herhangi bir toplumsal formasyonun varoluşu ve sürmesi için zorunlu olduğundan, 'üretimin örgütlenmesi'-üretim ilişkileri, üretim tarzı ekonomide zorunludur ve dolayısıyla belirleyicidir. Gelgelelim burada mantıksal bir boşluk var: Üretim işlevinin zorunluluğu, eşyanın tabiatı gereği, üretim tarzının toplumsal kertenin bir belirleyeni olacağı anlamına gelmez. Özellikle, Marx için üretim doğal değil, toplumsal bir kerte olduğundan, üretimin zorunluluğu ancak olası her momentte muhtemel olana bir engel, doğal bir verililik, bir sınır koyar. Ama bu zorunluluk, toplum içinde üretimin olası bir belirleyici rolüne ilişkin hiçbir şey anlatmaz. Ve bu varsayım, örtük bir biçimde olsa da Marx ve Engels tarafından yapılmıştır: Bu, insanın asıl olarak Homo faber ve emeğin de altta yatan insan özü olduğu varsayımıdır."[33]

Üretici güçlerin bu yeni tarz değerlendirilmesi, Marx'ın toplumsal failleri "yaratıcı toplumsal üreticiler" olarak görmesini yansıtır. Buradan hareketle, insanlık ile fizikî çevre arasındaki etkileşimi *"dinamik bir ilişki ağı"* etrafında düşünen Marx, emek sürecini, toplumsal üretimin yalnızca bir özelliği olarak ele alır. Öte yandan üretim ilişkilerini de çözümlemek gerekir. Dolayısıyla bu çözümleme, en temelde, toplumsal ilişkilerin üretici güçler üzerindeki etkili denetimini ele almak zorundadır. Emek gücü ile üretim araçları arasındaki bağlantının yapısı, onları kontrol edenlere bağlıdır. Sınıflar ve aralarındaki mücadeleler, üretici güçleri bir azınlık denetlediği zaman ortaya çıkar. Azınlık denetimi ile sınıf çatışması arasındaki ilişkiyi ise sömürü sağlar. Marx'ın terminolojisinde sömürü, artı emeğin, üretici güçleri denetleyen azınlık tarafından kendi üzerlerine geçirilmesini içerir. Böylece toplum, sömürülenler ile sömürenler arasında ikiye bölünür. Ste Croix'nın özlü ifadesi ile; sömürünün toplumsal yapıya yansıma formuna sınıf denir. Emek sömürüsü bu biçimde doğup, bütünün ilkesi içinde kendini gerçekleştirerek, Lukacs'ın "sınıf bilincinin nesnel olabilirlik koşulu" adını verdiği şey içinde kendini aşma, yani işçi sınıfının genel sömürüye son vererek, kendini ortaya koyma imkânına kapıyı açar. Burada bir felsefe tarihi, bir kapitalizm çözümlemesi ve bir politik/toplumsal ideal, muazzam bir alaşıma kavuşmuştur. Böylece işçi

---

[32] Callinicos, *agy*, s. 134.
[33] Leledakis, *agy*, s. 28.

sınıfı, kendisine biçilen bu yeni tarihsel konum ile *"insanın tarihsel varoluşunun gerçek özüne dokunmaya muktedir ayrıcalıklı bir fail olmuştur".*[34]

Marx, üretim tarzları kuramını oluşturan karmaşık ayrım dizisini, kapitalizmin çözümlenmesine adanmış Kapital'de en gelişkin noktasına getirir. Marx'ın kapitalizm kuramının, sadece bir kapitalist iktisadî düzenin çözümlemesi olmadığını anlamak önemlidir. Bu, aynı zamanda Marx'ın iddia ettiği gibi, kapitalizmin içsel dinamiklerinin zorunlu olarak proletarya diktatörlüğüne yol açacağının; bunun da sınıfsız ve devletsiz komünist toplumun kurulmasıyla sonuçlanacağının kanıtlanması girişimidir. Bu bağlamda sermaye analizi, Marksist bakışın olmazsa olmaz bir bileşenidir. Marx'ın çözümlemesi, "metaların doğası"nın bir çözümlemesiyle başlar. Çözümleme, çıkış noktasını, bütün üyelerinin, işçi çalıştırmayan zanaatkârlar, küçük çiftçiler vb; küçük ve bağımsız meta üreticilerden oluştuğu bir toplumdan alır. Bu toplum, *"basit meta üretimi"* olarak bilinen bir toplumdur. Bu tarz bir toplum, gerçekte özgül bir varlık olarak hiç var olmamıştır. Daha doğrusu, feodalizmi andıran öteki toplumların içinde ya da kıyısında, eksik bir biçimde var olmuştur. Marx bu argümanı, metaların doğasını ve "devinim yasaları" adını verdiği metaların üretimini ve değişimini açıklamakta kullanır:

> "[meta] ile başlarsak, Kapital'in kuruluşunun --unutmayalım ki, "kapitalist toplumun muazzam bir metalar yığını" olarak belirdiğini yazarak başlar...-- kapitalizmin evrimi ile çakıştığını tam da bu noktada söyleyebilir miyiz acaba? Ama tartışma, hemen, metaların dilinin "meta dolaşımı" içinde, dolayısıyla 'sermaye birikimi' çerçevesinde konuştuğunu hatırlatarak devam eder: P-M-P formülünün cebir sınırlarını aşan sihiri (burjuva iktisadının, yani ideolojisinin körlüğünü tanımlayan sihir) görüntüler diyalektiğinin sonuçlarını ve etkilerini aydınlatmıyor mu? İşte, P-M-P, bize bir görüntüden başka ne anlatıyor? Emek-gücünün bir kavram, ama yepyeni bir kavram olarak gerçek belirişinin Marx'tan önce burjuva iktisadının (özellikle Ricardo'nun) içinde gerçekleştiğine bizzat Marx'ın kendisinin verdiği şehadet, P-M-P'nin acaba bir "kaynak" olarak tanımlanabilecek bir sırrı olmadığını mı anlatıyor, yoksa, bizzat Marx'ın yürüttüğü tartışmanın, formülü "insan dilinin" dışına, belki de kapitalist toplumun Üçüncü Kitap'ta tartışılacak "yeniden üretim"inin alanına aktardığını mı söyleyeceğiz? Formüllerin "yasalar" olmaktan çok "emareler" olduğu kabul edilirse, P-M-P'nin insan dilinden neyi tercüme ettiği sorusu çıkar karşımıza. Öyleyse, biraz da bu iç-düşünsel tartışmanın

[34] *Agy*, s. 31.

karşısında okuyucunun göstermiş olduğu sabıra sığınarak, P-M-P'nin metaların dilinden insan diline tercümesinin "paranın gerçekliği satın alışı" olduğunu iddia etmek istiyorum. Para üzerine Marksist çözümlemelerin belirlediği yön açıktır: Paranın ontolojik bir varlığına reddiye, ama aynı zamanda onun göstergebilimsel değerinin, bir "emare" niteliğinin tanınışı... Meta'nın ta baştan tartışmanın ana eksenine oturtulması bu yüzdendir."[35]

Bu metinde, toplumsal gerçekliğin bilimsel bir sunumu ile verili toplumun imkânlarına ilişkin öneriler paralellik arz eder: Diyalektik akılca kavranabilen, kendiliğinden ancak sınırlı aygıtlarla donanmış, dolayısıyla da istikrara kavuşma, tarihten ve oluştan kaçma gücünden yoksun bir *bütünlük*; burjuvazi tarafından tahakküm altına alınan *toplum*; sınırsız bir yayılma potansiyeli taşıyan, bir mantığa ve bir dile sahip olan ve bir içerikten yani toplumsal emekten ayrılamayan *değişim değeri*, yapılanmış-yapılandırıcı üretim ve mülkiyet ilişkileri vasıtasıyla, altyapı ile üstyapılar arasında *aracı bir toplumsal yapı*, tek bir bütün içinde pratik yaşamı, bilimi, devrimi sarmalayan ve belirli göndergelere (diyalektik akıl, tarihsel zaman, toplumsal mekan, sağduyu vs.) göre biçimlendirilen tutarlı bir *dil*, üretken emeğin toplumsal niteliği ve "özel" mülkiyet ilişkileri arasındaki *özgül çelişkiler*, toplumun *nicel büyüme ve nitel gelişme olanakları*.[36] Dolayısıyla, Marx'ın analizlerinde "pratikte gerçekleşmiş idealizm" ya da "ücretli işçi üretim tarzı" olarak da tanımlanabilecek olan kapitalizm, üretimin toplumsal dokudan ayrışıp belirgin kılındığı bir *"alan"* şeklinde tasavvur edilir. Bu açıdan kapitalizm, üretimin ihtiyaçlar sisteminin kontrolünden kurtulduğu, araç konumundan amaç konumuna yükseldiği alandır. Böylece, Foucault'nun deyişiyle, değerin salt bir *gösterge* şeklinde değil, bir *meta* şeklinde algılanmasıyla, gerçek bir *"üretim sorunsalı"* ortaya çıkmış ve Marx, Batı'da yaşanılan bu radikal epistemolojik dönüşümü açıklamaya çalışmıştır.[37]

Kapitalizmin ilerletici dinamiğini anlattığı her noktada, bu gelişime eşlik eden "diyalektik-karşıtı"nı yani yabancılaşmayı, yoksullaşmayı, doğal kaynakların kurumasını da anlatan Marx için, kapitalist modernizasyon, bu paradoksal gerilim (Roose Poole'un deyişiyle 'kurma ve yıkma diyalektiği') üzerinden yaşamını sürdürür. Kapitalizm, dünyayı

---

[35] Ulus Baker, *Aşındırma Denemeleri*, İst: İletişim Yay., 2000, s. 114-115.

[36] Lefebvre, *agy*, s. 74.

[37] R. Ege, "Üretim ve Özgürlük", *Birikim Dergisi*, sayı: 27, İst: Birikim Yay., 1991, s. 49.

bütünleştirirken, insanlığı uluslar halinde parçalayıp, bireyleri atomize eder; serveti geliştirirken, bunu soyut bir varlığa dönüştürür; insanların her açıdan gelişimine olanak verirken, öte yandan onları yoksunlaştırır ve tek-boyutlu (Marcuse) insanlar haline sokar.[38] Netice itibariyle, evrensel bir şekilde toplumun "üretim sisteminin efendileri" ve "üreticiler" kavramlarıyla sınıflara bölünmesini, postulat olarak ortaya koyan[39] bu kuramsal anlatımında Marx, kabaca şunları savunur:

1.Düşünceyi belirleyen ve doğa ile bilince indirgenemez bir toplumsal düzeyin varlığı. Bu düzeyin özgünlüğünü de insanın tarih-aşırı özü olan emek yani üretim kavramı sağlar.

2.Bu düzeyin bir kurucu momenti olarak herhangi bir tarih-aşırı insan doğasının reddi.

3.Bireysel etkinliğe indirgenemez, yapılaşmış bir bütün olarak üretim düzeyi çözümlemesi.

4.Toplumun bilinçli toplumsal denetimini hedefleyen, geniş anlamda etkin politik eylemin olabilirliği.[40]

Unutulmamalıdır ki, Marx, bir tarih felsefesi inşa etmemiştir-ki, bunun en iyi kanıtı, genç yaşta Hegelcilikten ayrılması olmuştur. "Doğa" ve "gereksinim" kavram ikilisinden hareket ederek doygunluk ve yararlanma elde etmek amacıyla, bireyin, emeğiyle kendini gerçekleştirmesini bir bütünsellik olarak görmüştür. Olaylar anlatan veya kurumları tasvir eden bir tarih bilimi ya da felsefesi kurmadığı ortada olan Karl Marx, pratik etkinliğin bütün düzeylerinde, bireyin gelişmesini ele almıştır. *"Tarihsel maddecilik"* deyimi, insanî gerçekliğin tüm bilimlerin nesnesi ve eyleminin amacı olan *bütünsel insanın inşasına* tekabül eder. Söz konusu inşa, bir iktisadi tarih içinde kurgulanamayacağı gibi bir kültür tarihi içinde de kurgulanamaz. Bundan dolayıdır ki Marx, bireyi tanımlamaktan kaçınmıştır. Çünkü, bireyin, praksis içinde kendini yine kendisinin tanımlayacağına güvenmektedir. Zira bireyi, kendisiyle bir diyalektik ilişki kurduğu; birlik ve bölünme, mücadele ve anlaşma içinde bulunduğu doğadan ayırmak olanaksızdır. Bireyin yazgısı, doğayı dönüştürmek ve hem kendi etrafındaki ve hem de kendi içindeki doğayı

---

[38] G. Savran, "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?", *Defter Dergisi*, Sayı:38, İstanbul: Metis Yayınları., 1999, s. 172.
[39] Bottomore, *agy*, s. 136.
[40] Leledakis, *agy*, s. 34.

kendinin kılmaktır. Tarihsel maddecilik kuramı ile Marx'ın hedeflediği ana yönelimler bunlardır diyebiliriz.[41]

Tarihsel maddecilik, metodik olarak somut verilere dayanma eğilimi taşır. Gözlenebilen en basit toplumsal olgulardan hareketle, son derece somut bir toplum analizine ulaşmayı hedefler. Bu hedefe ulaşmada, yöntemin dayanması gereken temel ilkeler, ön kabul olarak belirlendikten sonra, verilere ulaşmada daha çok tarih incelemeleri, sosyal bilim ve iktisat teorilerinden alınmış fikirler ve elbette kuramın şekillendiği tarihsel süreç itibariyle felsefeden yararlanılır. Sözü geçen bu bilgi alanlarından damıtılan fikirler, öncelikle somut çözümleme ve sonrasında gelinen yoldan yeniden sentezleme yöntemi olarak diyalektik ile toparlanır. Yöntemin bu şekildeki yapısına ilişkin Tom Bottomore *"...ve hiç şüphe yok ki, Marx'ın kuramını başka birçok sosyoloji kuramından ayıran özellik, onun insan toplumunu doğa dünyasına sıkıca oturttuğu ve her türlü toplumsal görüngüyü, toplumla doğa arasındaki (tarihsel olarak değişen) ilişki bağlamında çözümlediği gerçeğidir"*[42] demekte ve yöntemin en belirgin haliyle "1844 ElYazmaları" ve "Grundrisse" adlı eserlerinde ortaya konduğunu tespit etmektedir. Yöntemin çerçevesinin çizildiği bu metinlerde, tarih incelemelerinden ve iktisat kuramlarından yararlanılmış olduğu ortadadır.[43]

Tarihsel maddeciliğin sosyal bilimlerdeki konumunu metot bakımından değerlendirmeye tâbi tutacak olursak; bu yöntemin toplumsalın analizinde ve sosyolojinin temel nesnesini ciddi ve derinlikli bir çözümleme ışığında somutlaştırması bağlamında önemli katkıları olduğunu söylememiz gerekir. Sosyolojinin felsefeden ayrışıp özerkliğini kazanmasında ona yol gösteren pozitivizmin oldukça uç noktasında duruyor olsa da tarihsel maddecilik, ideolojik ütopyaları doğrultusunda verileri tahrif etmeden değerlendirme yapabildiği ölçüde geçerliliğini korumasını garanti altına alacaktır.

3. "Toplum Mümkündür!"

Frankfurt ekolü uzmanlarından Martin Jay'e göre post-modernizm, kefaretçi/kurtuluşçu paradigmaları (meta-teoriler ya da terapik modeller) reddiye içerisinde, Lyotard'ın libidinal enerji yoğunluklarıyla büyülenmesinde, Derrida'nın sonsuz dil oyununda karar kılmasında ve Baudrillard'ın simulakr, gerçek-üstü bir dünyayı yüceltmesinde görüldüğü

[41] Lefebvre, *agy*, s. 22.
[42] Bottomore, *agy*, s. 130.
[43] *Agy*, s. 135.

gibi uç bir radikalizme yönelmiştir.[44] Bu tarz bir tahayyül, merkezsizleşme fikrinin belirgin tüm semptomlarını taşımaktadır. Yitirilmiş nesneyi (toplum) yeniden kazanmanın imkânsızlığına tahammül gönüllülüğü içerisindeki bu karnavala yalnızca post-modernler değil, kendisini bir Marksist olarak konumlandıranlar da katılmıştır. Söz gelimi Ernesto Laclau, toplumsalın anlaşılabilir bir nesne olarak imkânsızlığı üzerinde duran bir epistemoloji önerisinde bulunur.

Söz konusu argümanları uzatmak mümkün; ancak elinizdeki metnin temel yönelimlerini de belirleyen şu soru oldukça önemli görünmektedir: Eğer *yapısal bir bütünün kavranabilir bir olgusallığı* olduğu düşüncesi kriz içerisindeyse ve post-modern retorik *"iyi bir toplum"* idesinin zihinsel dayanaklarını budamışsa, insana, topluma ve dünyaya dair söylenecek sözlerin geçerli bir statüsünden bahsedilebilir mi?

Buradan hareketle sosyal teorinin diğer çalışma alanlarından yalıtılmış olması ve onun hizmet ettiği tikel çıkarlar meselesini de gündeme getirmek gerekir. İçinde yaşadığımız ve bir anlamda parçası olduğumuz toplumsal dünya, hiç şüphesiz ki, sosyolojiden ve sosyologlardan yararlanmak suretiyle kendi temsilini oluşturmaktadır. Bu temsilin, birbirine bağlı pek çok dolayımından bahsedilebilir. Örneğin, her toplum, kamuya endeksli, kimi zaman resmi hüviyet kazanmış ve bir tür devlet güvencesine kavuşturulmuş bir dizi *toplumsal sorun* üretmektedir. Her daim üretilen bu sorunları araştırmakla mükellef resmi ve üst düzey komisyonlar vardır. Ama nadiren de olsa, dolaysız bir biçimde, sosyologlara da bu sorunların çözülmesi işinin havale edildiği görünür. Bunun için her türden bürokratik talep, araştırma ve fon programları, sözleşmeler, burslar ve destekleme biçimleri devreye sokulur. Dikkat edilirse, sosyal bilimin meşru gördüğü analiz nesnesi ve araştırma konularının pek çoğu (suç, gençlik, yoksulluk, spor, boş zaman vs.) sosyolojiye dışardan dayatılmış toplumsal sorunlardan ibarettir. Durkheimcı terimlerle ifade edersek, sosyolojideki bu sorunlar, o dönemin kolektif bilincinin (conscience collective) dalgalanmalarına göre değişiklik göstermektedir.[45]

---

[44] Martin Jay, "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev. Ertuğrul Başer, Der.: Gillian Robinson & John Rundell, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 66.

[45] Bourdieu, P., Wacquant, L., *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 243.

İşte tam da bu noktada eğer sosyologlar, üzerinde düşündüğünü iddia ettiği şeyin *aracı* olmaya, diğer alanların çalışanlarından daha mahkûm bir durumdaysa, bu kopuşu nasıl gerçekleştirecektir? Mesleki *doxa*'dan ya da başka bir ifadeyle tüm yaşamı süresince, kendisini her an benimseten kalıplardan nasıl kurtulacaktır? Çalışmamızın asli figürlerinden biri olan Pierre Bourdieu'nün bu sorulara ilişkin verdiği cevap, toplumu, bilimi, en nihayetinde de kendimizi oluştururken kullandığımız perspektifi dönüştürmeye, tüm bunları akılcı ve insani bir biçimde yeniden kurmaya dönük bir çabanın temel nüvesi olarak okunmalıdır. Bourdieu, modern sosyal teori manzarasında eksik olan bir epistemolojik kopuştan ve onun en güçlü araçlarından birinin de *"düşünce sorunlarının, nesnelerinin ve araçlarının toplumsal tarihi"* olduğundan bahseder. Sosyal bilimlerin kurduğu toplumsal gerçekliğin inşa araçlarının toplumsal oluşumunun tarihinin analitik bir dökümü yapılmadıkça, toplumsal tahayyülün aşınacağı ortadadır. Bu bağlamda Marx'ın kuramsal verimliliklerinden hareketle yazımızı Alex Callinicos'un uyarısıyla bitirebiliriz:

> "...postmodernistlerin açıklık ve çoğulculuğu temsil etme iddialarına rağmen, toplum kuramı ancak onların bu tartışmayı kapatma girişimlerine karşı çıkarak canlılığını koruyabilir."[46]

[46] Callinicos, *agy,* s. 437.

KAYNAKÇA

ALBERSTEN N.&Diken, B. (1990), "What Is The Social?", (http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What Is The Social.pdf.).

ALEXANDER, J. vd. (ed) (2007), *The Micro-Macro Link*, Berkeley: University of California Press.

BAKER, U. (2000), *Aşındırma Denemeleri*, İst: İletişim Yay.

BALİBAR, E. (2000), *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İst: Birikim Yay.

BECK, U. (1999), *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İst: İletişim Yay..

BOTTOMORE, T. (1997), "Marksizm ve Sosyoloji", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, İst: Ayraç Yay.

BOURDİEU, P.&Wacquant, L. (2004), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BUSİNO, G. (2000), "Marx ve Günümüz Sosyolojisi", *Marx ve Beşerî Bilimler*, çev. Mehmet Şahin, Ankara: Ütopya Yay.

CALİİNİCOS, A. (2004), *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İst: İletişim Yay.

ÇİĞDEM, A. (1997), *Bir İmkân Olarak Modernite*, İst: İletişim Yay.

DECOUFLE, A. (1991), *Devrimler Sosyolojisi*, çev. Mehmet Aközer, İst: İletişim Yay.

DİKEN, B. (1997), "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, Sayı:73 Yaz, İstanbul: Birikim Yayınları.

EGE, R. (1991), "Üretim ve Özgürlük", *Birikim Dergisi*, sayı: 27, İst: Birikim Yay.

GAME, A. (1998), *Toplumsalın Sökümü*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., 1998.

GİDDENS, A. (1999), *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim Sanat Yay.

GİDDENS, A. (1994), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İst., Ayrıntı Yay.

JAY, M. (1999), "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev. Ertuğrul Başer, Der.: Gillian Robinson & John Rundell, İstanbul: Ayrıntı Yay.

LEFEBVRE, H. (1996), *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İst: Sorun Yay.

LELEDAKİS, K. (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, İst: Ayrıntı Yay.

LUHMANN, N. (1987) *"The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction"*,

MARX, K. (1993), *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yay.

MİLLS, C. W. (1966), *Marksistler*, çev. T. Hasan, İst: Ağaoğlu Yay.

SAVRAN, G. (1999), "Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?", *Defter Dergisi*, Sayı:38, İstanbul: Metis Yay.

SEİDMAN, S. (2002), "Sosyolojik Teorinin Sonu", *İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yay.

TOURAİNE, A. (1998) "Sociology Without Society", *Current Sociology*, Vol. 46, No. 2.

URRY, J. (1995), “Sociology as a Parasite. Some Vices and Virtues”. *In Consuming Places.* London: Routledge.5.

URRY, J.&Keat, R. (2001), *Bir Bilim Olarak Sosyal Teori*, çev. Nilgün Çelebi, 2001, İst: İmge Yay.

Epistemolojik Anarşizmi Anlamak: Bilimizm ve Metodizm Tartışmalarına Bir Bakış*

0.

"On dokuzuncu yüzyılı belirleyen bilimin zaferi değil, bilimsel yöntemin bilim üzerindeki zaferidir."

Nietzsche

0.1.

Özne mekanik bir evren anlayışının merkezine oturalı beri modern tekno-bilimsel paradigma, tabiat üzerindeki hegemonyasını aşama aşama kurmayı başardı. Artık atomize birimler olarak algılanan bireyler, bir taraftan değerler konusunda bir öz/dayanak ve tüm canlıların çevresinde döndükleri bir "sahip" / "egemen" rolüne bürünürken, diğer taraftan Heidegger'in kavramlaştırmasıyla dünyanın "resimleşmesi", yani öznenin merkeze nesnelerin de çevreye konumlandırıldığı bir manzara yaşanır oldu. Eşzamanlı olarak bu iki gelişme, "yeryüzünün tinsel çöküşünün" bir tezahürü olarak sayılabilecek teknolojik çılgınlığın birbirinden ayrıştırılamaz iki kombinezonunu oluşturuyordu. Bu aynı zamanda, Eagleton'un işaret ettiği gibi tarihsel yaşamın üç alanının (zihinsel, etiko-politik ve libidinal-estetik) ilişkili olduğu bir dünyanın çöktüğü anlamına da geliyordu. Batı kültürünün zemininde saklı nihilist itkinin teknolojide zirveye varması, nesnellik adına öznenin dışlanması eğilimi, bilimsel yöntem, bürokratik rasyonalizasyon vb. özelliklerle karakterize edilen modernlik bu üç alanı ayrıştırmıştı (Eagleton,1998:379). Böylece, mutlak referans noktası olarak özne'nin, Descartes'dan bu yana kendisini içersine kilitlediği akıl, yaşamın bu üç alanına nüfuz edip orada akıl-öncesi ya da ötesi hangi düzenlemeler varsa, onları ekarte ederek modernitenin özünü oluşturdu (Armağan,1998:42).

Heidegger, 4 Nisan 1967'de Atina'da Bilimler Akademisi'nde yaptığı konuşmada, 19. asırda tüm dünyayı kuşatması altına alan bilimsel tavrın özlü bir ifadesini içeren yukarıdaki sözden hareketle, "yöntemin bilimler üzerinde zaferini" sergileyen modern tekno-bilimsel dünyanın, sibernetik olarak önden tasarımlandığı bir evreye tekabül ettiğini ve insanın bu evreye özgü sanayi toplumunun sürekli geri-beslemeli işleyiş

---

* Güney Çeğin, **"Epistemolojik Anarşizmi Anlamak"**, Düşünen Siyaset, sayı: 11, sayfa: 167-199, 2003.

ve denetim mekanizmaları altında,en uç öznellik noktasında tutsak kılındırıldığını söylemiştir. Düşünürün bakış açısından açımlama gerektiren "yöntem" terimi, basitçe çerçevesi çizilmiş inceleme nesnesini bilimsel açıdan ele almamıza yardımcı olacak "araç" anlamına değil, "nesnelerin nesnel diye belirlenmiş araştırma alanlarının sınırları içinde araştırılma biçimi" (Heidegger,1997:18) anlamına gelmektedir. Deneyle sınanabilir herşey için geçerli bir hesaplanabilirlik olarak yöntem, dünyanın önden-tasarımlanışı için beliren tek yoldur ki bu bağlamda tahayyül edilen yöntem "bilim üzerindeki zafer"dir. Böylece yöntemin kazandığı zafer kesin bir "yargı" olup çıkar ve yöntem, dünyayı insanın uçsuz bucaksız kullanımına hazır hale getirir. Bu yüzden araştırmaya dönüşmüş bilimin faaliyet usulünde, zemin planı ve yöntemi muhafaza eden ve işgüzarlıkla sürekli faal olma durumuna dayalı bir kurumsallaşma vardır. Galileo ve Newton'la başlayan bu talihsiz süreç, günümüzde sibernetik (makine teknolojisi) kılıfı altında kapsamını olabildiğince genişletmektedir.

Yerkürenin tekno-bilimsel kolonizasyonunun tasvirini çizen bu tespit, gerçek ve görünüşteki dünya düalizmine bağlı kalınarak incelenen, mutlak evrensel yasalara tâbi ve tüm insanlarca aynı kılınmış (Feyerabend,1988:145), modern bilimin nesnesi olmanın dışında bir öneme haiz olmayan bir dünyadır. Metafiziğin en son hali olan "modern bilim" ile Batı-merkezli bilim zihniyetini kasteden Alman düşünür, Batılı bilimin tüm dünyayı sarıp küreselleşen, yaşamsal alanlarının tümüne nüfuz eden gücüne dikkatimizi çekmektedir. Siyaset, eğitim, ekonomi, endüstri; yaşamımızın tüm alanları bilimle kesişir ve onun ipoteği haline gelir (Tarhan,1997:35). [1]

Temsili düşüncenin çerçeveleme (das Ge-stell)[2] gücünün gelişimiyle, yöntemin sadece araçsal aklın bir cüz'ü olarak kullanımı arasında yakından bağlantı vardır. Herşey, hesapçı aklın dayattığı "belirli amaçlara" hizmet etmesi noktasında bir kıymet-i harbiye kazanır. Araçsallıkla ilintili modern teknolojinin işleyişinde doğa dönüştürülmeyi,

---

[1] Günümüz "bilim"i Heideggerian anlamda sadece "modern" bir bilim olabilir. Artık ne Orta Çağ'daki gibi doctrina ve scienta ile ne de Antikite'deki gibi episteme ile, varolanı farklı bir şekilde sorgulamak olanaklıdır. Episteme'de asıl mesele bilmenin yaratıcı gücünün merkezi önem taşıması ve kesinkes doğruluk iddiasını barındırmamasıdır. Teori samimi bir pratiğin en üst kavrama biçimidir Antik Yunan'da. Aksine modern bilimin özünü ise, sabit bir zeminin yönlendirdiği "araştırma" gibi bir kavramsallaştırma oluşturur (Sezer,1997: 68-69).

[2] Varlık problemini ölçülebilir, dolayısıyla da hükmedilebilir ve pragmatik gayeler doğrultusunda seferber edilecek "doğa ve insan/toplumsal gerçeklik"e indirgeme.

depolanmayı ve küresel pazar dünyasına dağıtılmayı bekleyen bir hammaddeden öte bir şey değildir. Bu süreç, aynı zamanda insanları da üretim sürecindeki kaynaklar (Heidegger'in deyimiyle "Bestand" / hazırda yedekler) olarak tanımlar. "Şey"lerin, bilimsel perspektifin "nesne"lerine (Vorhandene) dönüştürülmesi durumunun kapitalist mantığın gereksindiği "pragmatizm" ile eklemlenmesi ve "işe yarar" (Zuhandene) hale dönüştürülmesi tehlikesinin altını çizen Heidegger, bilimin kendine kurtarıcılık isnat etmesini de eleştirmiş olur. Dolayısıyla anlamak için herşeyi sayıların dünyasına indirgeyen, var-olanları sayıların temsilinde kavrayan modern bilim aracılığıyla dünya artık sibernetiğin kontrolü altına girerken bilim yuvası olarak telakki edilen akademi de aynı şekilde bilimsellik tezleriyle kendini meşru olduğunu varsaydığı bir zeminde avutmakta ve işlerinde iyi ancak konuları dışında bir şey bilmeyen (dilletantism) kalifiye "meslek sahibi uzman kişilerin" üretim merkezlerine dönüşmektedir (Sezer,1997:75-78).

Modernitenin temel görüngülerini "bilim", sibernetik, sanat-estetik-kültür ve tanrıların ortadan kalkması olarak gören Heidegger'in temel meselesi, teknolojiye karşı başkaldırının destansı manifestosunu yazmak değil, "hesapçı" düşüncenin bir gün olası tek düşünme tarzı olarak görülmesi olasılığına karşın bu tehlikeyi insanlığın gündemine sokmaktır. Rasyonalite kastının akla giydirdiği bilimsel otorite ile yöntem arasındaki bağı ifşa eden düşünür, nesnelleştirici düşünce ve düşünsemenin kavramsal iddiası karşısında bizi şu şekilde uyarmaktadır: "Bilimlerin günümüzde ulaştığı aşırı hız, bütün potansiyel güçleriyle birlikte yöntemin hız-artırıcı dürtüsünden; giderek teknolojinin insafına bırakılan hız artırıcı dürtüsünden doğar. Yöntem bilginin bütün zorlayıcı gücünü elinde tutar." (Heidegger,2002:34).[3]

Sonuçta içinde yaşadığımız çağ Nietzsche'nin bildirdiği "dünya egemenliği" çağı değil, bütünüyle sibernetikleşmiş ve giderek artan bir özdevinim ve planlama ağının içinde resmedilen evrensel bir iş çokluğu çağıdır (Towarnıckı,2002:43). Bilimin ilericiliği ve insan saadetine olan

---

[3] Burada hatırlatılması gereken nokta, Heidegger'in modern bilimi yargılayıp lanetlemediğidir. Bilimden ziyade bilimist pratiği ve düşünceyi hedef alan düşünür, modern bilimin ancak nesnellik alanında görülebileceğini söylerken mühim bir noktaya işaret etmektedir: Fizik, esen rüzgarın hızını ölçer fakat "doğa"nın ne olduğuna dair bir şey söylemez. Filoloji; gramer, etimoloji ve karşılaştırmalı dil-bilimi çalışmaları yapar ancak "dil"in mahiyeti üzerine bir şey söylemez. Historiyografi de birbirini takip eden olayları bir neden-sonuç ilişkisi içinde anlatır ama "tarih"in neliğine ilişkin bir şey söylemez. Bir anlamda bilim kendisi hakkında soru sormaz, soramaz (Tarhan,1997:38).

katkısına ilişkin varsayımın katlanılamayacak bir hal aldığı günümüzde, aynı vurguyu "Bilim düşünmez" sözüyle[4] yapan Heidegger, "bilim" teriminin semantik analizinde, modern bilimin reel olanı manipüle ederek sabitlemesi, bu manipülasyonla onu nesneleştirmesi ve bu yüzden bilimin tarafsızlık, müdahale etmezlik iddialarının geçersiz olduğunu yazarken (Heidegger,1998:28) metnimizin merkezine şu temel önermeyi yerleştirmektedir: Bilime atfedilen "bilim=hakikat" denklemi büyük oranda çökmüştür. Bu bağlamda yöntem kavramının tarihsel süreçte bilimsel düşünüşle atbaşı giden serüveni, bilimin safdil pozitivist anlaşılışının eleştirel bir süzgeçten geçirilişi, bilim için üzerine oturacağı yeni zeminlerin aranmaya (post-pozitivist anlayış) başlanması ve dolayısıyla "bilim ide"sinin sorgulanışı elinizdeki metnin dokusunu oluşturacaktır.

0.2.

Günümüz bilim anlayışının teori geliştirme hususundaki çizdiği ilk yolu yordamı Aristoteles'in "Fizik" kitabının başında muğlak da olsa bulmak mümkündür (Aristoteles,2001:9):

"İlkeleri, nedenleri ya da temel öğeleri olan her araştırma alanında bilmek ve kavramak bunları anlamakla söz konusu olduğuna göre (çünkü ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz), şu açık: Doğa biliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor. Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru. Nitekim bizce bilinir olanlarla mutlak anlamda bilinir olanlar aynı değil. Bunun için bu biçimde doğa açısından yalın olmayan, bizim için açık olan nesnelerden doğa açısından daha yalın ve bilinir nesnelere doğru yol almak zorunlu. Ne ki bizim için ilk anlamda açık ve seçik şeyler bileşik yapıda olanlar; daha sonra bunlar ayrılarak öğeler ve ilkeler biliniyor. Bunun için tümel olanlardan tekil olanlara gitmek gerekiyor..."

Filozofun ortaya koyduğu bu genel ilkeden hareketle teori geliştirme pratiklerinin bilim tarihindeki örneklerine bakıldığında, teorilerin başlangıçta sınırları mutlaklaşmamış kavramlar dizisi üzerine kurulduğunu, ardından bu kavramlara teoride kullanılan mantıksal ve

---

[4] Heidegger'e göre bilim düşünürler gibi düşünemez, bunu da kullandığı yöntemlerden dolayı yapamaz, çünkü paradoksal olarak bilimin ilerlemesini ve yolunu sürdürmesini sağlayan da tam olarak bunlardır.

matematiksel yapılarla sınırlamalar getirildiğini görüyoruz (Kocabaş,2000:75).

Bilimsel bilginin elde edilmesine yönelik kural ve aşamaların ele alındığı "yöntem" konusunda ilk önemli çalışmayı gerçekleştiren Aristoteles, apodeiktik (kesin, doğru ve zorunlu) bilginin hangi disiplin çerçevesinde ve nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini araştırmakla işe koyulmuştur. Bilimsel bilginin olanaklılığına dönük bu arayışının sonucunda Aristoteles, bilim yapmanın olanaklı olduğunu ve bu tarz bir etkinliğin zaten geometride çok önceden beri gerçekleştirildiğini yazar. Aslında sofistlerin "insanı her şeyin ölçüsü" olarak gören yaklaşımları ve Herakleitos'un her şeyin bir oluş, akış ve değişim içinde olduğunu ileri süren ve kalıcı hiçbir şeyin olmadığını savlayan görüşü, filozofu böyle bir arayışa itmiştir.[5]

Yöntem'e dair ilk önemli kilometretaşı olan Aristoteles'in aradığı sağlam bilgiyi, özünde düzenlilik ve temel ilkelere dayandırılan aksiyomatik bir anlayışa sahip geometride bulmuş olması bu açıdan anlamlıdır. Ona göre bilime konu olan zorunlu olmalı, sık sık değişmemelidir. Mutlak surette varolan ebedi, ebedi olansa ne olagelir ne de ortadan kalkar. Böylesi bir bilgi elbette ki her tür değişimden uzak, mutlak ve zorunlu bir bilgi olacaktır. Dolayısıyla insandan insana değişmesi de söz konusu olamaz (Topdemir,2000:23-24). Filozofumuz "genel sofistik sav"ın kendini egemen kılmasının önünde epistemik bir barikat kurmuş olur bu sayede. Böylece modern düşüncenin temel varsayımı da asırlar öncesinden kazınmış olur bilim tarihinin hafızasına: Aklın kesinlik ve güvenlik duygulanımları ve buna bağlanan arzu ile özdeşleşmesi.

Aklın işleyiş kurallarına yönelik bu belirlemesi ile bilime kanıtlama düşüncesini de getiren Aristoteles, geometride bir teoremin kanıtlanması için gerekli olan "üç adımlı" (tanım, aksiyom, çıkarım) modeli İnsana, Doğaya ve Evrene ilişkin olaylara ve olgulara uygulamaya çalışarak uzun yıllara damgasını vuracak otoritesini kuracaktır, tâ ki Yeniçağ'a dek.

Tahmin edilebileceği gibi kendi içselliğine yönelen birey Yeniçağ'ın tipik özelliklerindendir; bundan ötürü öznellik bu çağa

[5] Çünkü, Heraklit'in "panta rei"si (her şey akar) Mısır ve Mezopotamya geleneğinden kaynaklanan ve doğada bir düzenliliğin olduğu temel düşüncesine dayandırılan bilimsel etkinlik anlayışına darbe indirme, dolayısıyla bilim ya da felsefe yapmayı, her an herşeyin değiştiğinin varsayıldığı bir kozmos içerisinde anlamsızlaştırma tehlikesi taşıyordu (Topdemir,2000:23).

damgasını vuracaktır. 'Modernliğin Felsefi Söylemi'nde Habermas'ın belirttiği gibi, bu yeni dünyanın belirleyici vasfı dinsel yaşamdan bilime, devletten sanata yaşamın tüm alanlarını "öznellik" ilkesinin türevlerine dönüştürmüş olmasıdır. Özne bir hükümranlık kurgusu olarak merkeze yerleşmiştir artık ve Yeniçağ, Descartes'ın aşkın öznesinden Luther'in refleksif dinselliğine, Kant'ın özbilincinden Romantisizmin içselliğine oyunu birinci tekil şahıstan yana kullanacaktır hep. Hegel'e sorarsanız bütün bu farklı ilkelerin müşterek karakteri, yeryüzünün eskisi gibi dışsal ve yabancı bir güç aracılığıyla belirlenen bir mekân yerine içsel olarak bizim tarafımızdan konumlandırılan bir yer haline getirilmiş olmasıdır (Sayın,1997:129).

Bu güzergah üzerinden " Yeniçağ Biliminin Doğuşu" adlı yapıtında Koyre, Rönesans ile beraber Aristoteles otoritesinin çözülmesine dönük çalışmalar yapıldığını, aynı zamanda Antik Yunan eserlerinin çevrilmesi, büyük keşif yolculuklarına duyulan aşırı merak ve "skolastik düşüncenin reddi" gibi hadiselerin modern bilimin zeminini hazırlayacak ortamı yarattığını, böylelikle matematikte, astronomide ve fizikte bilinen ve egemen olan teorilerin yerine yeni teorilerin etkin olmasını sağlayacak adımların atıldığını yazmıştır (Koyre,1989).

0.3.

"Doğa matematiğin diliyle yazılmış büyük bir kitap gibidir ve biz bu dili öğrenmeliyiz."

Galileo

0.4

Yeniçağ bilimsel düşünme tarzının tipik karakteristiği, onun "Neden?" sorusuna, sadece olgulardaki tekrar, süreklilik ve düzenliliği gözeterek cevap getirme teşebbüsüdür. Herşey yasalar halinde ifade etme arzusunun ekseninde açıklanır artık. Bir de bu arzuya bir nicelleştirme/matematikselleştirme arzusu eşlik eder. O halde, Yeniçağ bilimini Galileo adına bağlayanlar, nicelleştirme/matematikselleştirme işleminin ilk kez onunla bilimsel düşünmeye sokulmuş olduğunu bilmelidir. Çünkü, Galileo olgular dünyasının mutlak bir rasyonaliteye sahip olduğuna inanan "denklikçi bir anlayış"a bağlıydı ve doğadaki rasyonaliteyi en muazzam biçimde ve tipik Platoncu bir tavırla, matematiksel formüllerle açıklamak istiyordu. Rothacker'in deyişiyle "Yeniçağ biliminin Platonik kökeni"ni imleyen Galileo-sonrası matematikselleştirme, bilimsel yöntemin en üst ve önemli aşamalarından biri olmuştur (Özlem,1996:179). Netice itibariyle, bilgiyi elde etme ve

çıkarma yöntemi olarak Aristoteles "mantık"tan hareket ederken, Galileo önemli bir farklılaşma noktasını ortaya koyacaktır: Matematik. Bilimin nesnesini oluşturan doğa matematik diliyle yazılmıştır. Onu anlayabilmek için de dilini ve sembollerini bilmek gerekir. Bunlar bilinmeden doğanın gizlerini açığa çıkarmak olanaksızdır. Bu anlamda matematik bir bilim olmaktan çok yöntemdir, bilim ise doğadaki matematiği yakalama etkinliğidir ona göre.

İnsanın gözünün önünde duran doğa adlı kitabı okunur kılmak arzusundaki Galileo, fiziğin alanını "birincil nitelikler"e ilişkin önermelerle sınırlamaya çalışır. Bunlar bir skalaya dair sistematik niceliksel varyasyondan geçen niteliklerdir. Sayı, büyüklük, biçim, konum ve "hareketin niceliği" gibi birincil nitelikler cisimlerin nesnel özellikleri iken; renkler, kokular, tadlar ve sesler gibi ikincil nitelikler yalnızca idrak eden öznenin zihninde yer alır. Bu doğrultuda Galileo, fiziğin inceleme nesnesini birincil nitelikler ve onların ilişkileriyle sınırlayarak erekbilimsel izahları fiziğin müsaade ettiği söylem alanından kovar. Laing'in çok yerinde belirttiği gibi ikincil nitelikler artık gündelik yaşamdan sırra kadem basmış olurlar. Böylece fiziğin deney alanı spesifik anlamda "kesinleşirken", tecrübe alanımız renklerini, kokularını ve tadlarını derece derece yitirmeye başlayacaktır. Ve "yaşam-alanı", fizikle temsil edilen bilgi-alanının sınırlanan, daraltılan ve "kesinleştirilen" gücünün etkisine girecektir (Armağan,1998:148). Galileo'nun dışımızdaki dünyayı bizim inceleyebileceğimizi, bu dünyayı kendimize inceleme nesnesi olarak alabileceğimizi kabul etmiş olması bilimin konusunu doğanın oluşturduğu anlayışının yerleşmesine sebep olmuştur. Bu da modern bilim anlayışının kuruluşunda önemli bir adımdır (Topdemir,1997:44-52). Sonuçta Aristotelesçi bilim ve felsefenin yanlışları bu tür keşiflerle açığa çıkarılmış ve artık geriye bu yöntemin kendine özgü zayıflığını tespitten sonra daha güvenilir bir yöntem ortaya koymak kalmıştır. Kopernik'in "De Revolutionibus Orbium Caelestium" adlı eserinin yayımlanmasıyla (1543) Batı'nın tarihinde bilimsel devrimi ateşleyen kıvılcım, 1687'de Newton'un "Principia Mathematica"sının yayımıyla tam bir yangına dönüşecek ve 20. asır başlarına kadar evrenin doğal yasalarını açıklayan tek bilimsel hakikat olarak kabul gören Newton fiziği egemen bilim paradigması haline gelecekti. Newton'un tasavvur ettiği evren kapalı, indirgemeci, deterministik, kesin ve objektif bilgiye dayanmaktaydı. Bir hayli genelleyici olan bu evren tasarımı bu sistemin dışında kalan bir bilgi kategorisini kabul etmiyordu. Öyle ki madde parçalandıkça hep aynı tür maddelerle karşılaşılacaktı. Bu sebepten ötürü evreni tek bir model içerisinde "matematiksel" olarak açıklamak mümkündü (Gleick,1995).

Tanrı, evrenin ilk devindiricisi, nedenlerin nedeniydi. Başlangıçta bir kez kurulmuş olan evren, işleyişini halen sürdüren mekanik bir saat gibiydi. Saatin kurucusu Tanrı artık evrene müdahale etmemekteydi. Bilim adamının (dolayısıyla bilimin) görevi, bu saatin işleyiş mekanizmasını bulmaktı. İşte bu anlayış Newton'da klasik formülasyonuna ulaşacaktı: Evren tek bir ilkeye (çekim ilkesi) göre işleyen ve işleyiş yasaları matematiğin diliyle formüle edilebilen bir makineydi artık (Arslan,1996:557-558). Newton'un söz konusu mekanistik kozmolojisi ile insan-merkezli epistemoloji ve rasyonalist etiğin biçimlendirdiği entelektüel atmosfer modernist paradigmanın oluştuğu teorik zeminin en açık görüngüleri haline gelecekti (Davutoğlu,2000/2:26).

Dönemin diğer bir öncüsü Bacon ise, Aristoteles'in savunduğu ve "sağlam bilgi"nin kaynağının tümdengelim olduğunu savlayan görüşünü reddederek bilginin elde edilmesinde kullanılacak tek aracın tümevarım ilkesi olduğunu ileri sürdü. Kendinden önceki bilim ve felsefenin çoraklığını "uygun" bir yöntemin yokluğuna bağlayan düşünür yeni bir araç, yeni bir mantık, bir "novum organum" [6] tasarımına ihtiyaç duyuyordu (Thilly,1995:305). Tasımsal mantığın yararsızlığına inanan ve Royal Society'nin kurucularının nazarında "yeni bilimsel yöntem"in kurucusu sayılan Bacon için tek seçenek tümevarımdı.

Öte yandan devrin genel entelektüel atmosferiyle birebir örtüşen, Yeni Organon'da idealize ettiği insanın doğayı zapt u rapt altına alabilmek için doğaya ilişkin doğru ve sağlam bilgiler elde etmek zorunda olduğunu belirten kesin anlatımının niteliği konusunda açık bir ipucu da onun bilim adamı imgesinde yatmaktaydı: Hem rasyonalist hem de ampirist olan bir bilim adamı (Topdemir,1999:53-66).

Bacon'un açtığı yol, temel amacı "bizi doğanın hakimi ve sahibi" kılmak olan Descartes felsefesi tarafından daha da ileri götürülecekti. Böylesi bir ülkü, yalnızca mekanizm ile mümkün olacaktı ve mekanist teori yaşamın her alanını bir makinenin çarkları gibi çalışan öğelerin birliğine indirgeyecek, dolayısıyla bu mekanizm canlı dünyayı da içine alacak tarzda genişleyecekti (Gündoğan,1995:49). Varlıkta ve bilgide birliği isteyen Descartes bir ağaç metaforuyla bu arzusunu şöyle dile getirmişti: "O halde bütün felsefe, kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları tüm geri kalan bilimler olan bir ağaca benzetilebilir; bunların da başlıca

---

[6] "Novum Organum", Bacon'un "Great Instauration" (Büyük Yenilenme) ismiyle yayınlanması planlanan büyük eserinin sadece ikinci bölümünü teşkil eder ve Bacon burada Aristo ve Galileo'nun yöntem anlayışlarını mukayese eder.

üçü tıp, mekanik ve etiktir."[7] Bu düzenekte, matematiğe, diğer bilim dallarına uygulanması istenen bir yöntem olduğundan yer verilmemişti. Doğru bilginin ancak düşünmede elde edilebileceğine olan inancı Descartes'ı, aklın saf ışığının aydınlığını bozan duyulardan gelen etkileri akıldan arındırmak için duyusal tasarımların işe karışmadığı matematiğe yöneltmişti. Ona göre tüm nesnelerinin bilgisinin zemininde bulunan "intiution" (zihinsel kavrama/içgörüş) "2+2'nin 4 ettiğini" hiçbir duyusal algıya ihtiyaç duymadan kavramamızı sağlıyordu (Soykan,1997:12). Bu ön kabulden sonra Descartes'a göre bilim, açık seçik ve mutlak hakikatlerin yöntembilimsel olarak bir bütünde bir araya getirildiği bir "corpus" olarak anlaşılmalıydı. Tüm bir rasyonel inceleme, tek bir yöntem ve "üniter bilim" programı çerçevesinde dokunacaktı (Guignon,2002:371).[8]

Her cephede özne-nesne ayrımının, varlığı unutuşun ve tabiat üzerindeki tahakkümün modern çağlardaki ustası Descartes, Heidegger'in ifadesiyle "gerileyen bir çizginin üzerinde yer alan canalıcı bir moment"tir. "Mathesis Universalis" (Evrensel Bilim) peşindeki Descartes'ın dünyası, "sadece mekân ve hareketten ibaret olan büyük bir makinadır." Bu biçimde tahayyül edilen bir dünyanın yasalarını bilmek, ondaki hareketin yasalarını bilmekle aynı anlamı taşımaktadır ve doğal olarak "Bana hareket ve uzamı verin size dünyayı yeniden yaratayım" sözünün anlamı da burada bulunmaktadır (Gündoğan,1995:50).

Galiba tam bu noktada Dekartçı bilgi kavrayışı açısından insan ve toplum bilimlerinde pozitivist yaklaşımın bir yazgı olacağını (ve de olamayacağını) kabul etmek gerekir. Çünkü metodik kuşku vasıtasıyla sağlam bir bilgi temeline varma, felsefi düşünüşü bu yeni zeminden yola çıkarak yenibaştan inşa etme, sonuçta onu "alışılmış olandan daha güvenilir" bir bilgi alanına dönüştürme operasyonu, pozitivizmin aşkın formalizmini çok önceden hazırlayacaktır. İlk, temel ve kesin bilgiye ulaşma yolunda, hakikat problemini "kesinlik sorusu" etrafında belirleyen düşünür "Cogito ergo sum" ile yakaladığı hakikati(!) felsefenin Arkhe'si kabul edecek, bu sayede dünyayı cogito'nun tepesinde kurmak itkisiyle düşünen özneyi "töz"leştirecektir. Artık felsefi sözlükçenin tahtına şu

---

[7] Descartes bu cümlesinde mekaniği fizikten ayrı olarak teknik, etiği ise bilgelik olarak kastetmiştir.

[8] Guignon, bilimi "mutlak bilgiler"in koleksiyonu olarak tanımlayan Descartes'ın aksine, Heidegger'in bilimi "sistematik olarak temelllendirmiş olduğu önermeler totalitesi" olarak bu tanımının "ne tam olduğunu ne de bilimin alanını kuşattığını" savunur ki bilimi bir insani fiiliyat olarak gördüğümüzü söyler (2002:371).

kavramlar oturur: "Zorunlu doğru", "açık ve seçik", "mutlak olarak kesin" vb.

Gerçekten de modernitenin Arşimed noktası olan Descartes'ın "Cogito ergo sum" maximi Orta çağ felsefesinden köklü bir kopuşu işaret ediyordu. Yeni bir felsefi anlayış kendi ayakları üzerinde durabileceği iksiri keşfetmişti artık. Matematiksel bir yöntemle "kesin" olarak birbirine örülen sistemde, Tanrı'ya (fakat işlevi bundan böyle salt zihinsel spekülasyonların zirvesinde oturan, son derece içeriksizleştirilmiş, formelleştirilmiş bir kavrama indirgenmiş bir Tanrı) bir yer bırakılıyor, fakat aslında Tanrı'nın yarattığı düzenin dili olan matematikle güvenceye alınan kesinlik, Tanrı'nın eşyayı yaratma düzenini değil, bir kesinlik olarak Tanrı'nın da içinde bulunduğu bir "nedenler düzeni"ni izliyordu. Dolayısıyla aşkın (transandantal) konumundan uzaklaştırılan Tanrı içkin (immanent) bir konuma yerleştiriliyordu (Armağan,1998:27-28).

Bilinci, taktiklerini yakalamak suretiyle "düşünen bir ben" adındaki kafese tıkayarak aslında özneyi yerinden edip korunaksız ve çepersiz kılan Descartes, varlık problemini yöntem problemine bağlayarak bilimin ilk büyük radikalizmine imzasını attı (Baker,1996:126). Sonra ne mi oldu?.. Descartes'ın idealizmini eleştirmesine karşın Hobbes, devlet teorisinde 17. asrın matematik-fiziğinin temel konsept ve yöntemlerini kullandı. Dekart takipçilerinden Spinoza geometrik modele göre Ethica'sını yazarken aynı kaynaktan beslenecekti. Gerçi Leibniz "aklın doğruları" yanına onlar gibi "intuitif" kesinliğe sahip "olguların doğruları"nı koymakla Dekartçı mekanizmin geçit vermediği organik olanın ve tarihsel olanın bilgisine yer verdiyse de bu sonuncu bilgi tarzını dünyanın fiziksel-mekanik kavranışıyla birleştirerek aynı tutumu ortaya koymuştu. Kuşkudan arınma, genel-geçer ve zorunlu olanla zorunluluk taşımayanı ayırma ve kesinlik, Kant ve Hume'un da düşüncelerini önceleyecekti. Ne var ki "Rigor in Science" (Bilimde kesinlik) ideali, asıl 19. asırda Comteian pozitivizminde doruk noktasına ulaşacaktı. Felsefenin felsefi reddi olarak bu pozitivizm (Althusser), toplumu, mekanik doğabilimin doğayı görmesi gibi görecekti (Soykan,1997:17). Kim bilir belki de matematik enflasyonunun (ya da matematiğe sarılmak için gösterilen sabırsızlığın) ardında temel bir boşluğu doldurmak için yapılan çocukça bir kaçamak vardı: Teorik olgunluğa erişilmemişlik (Althusser,1990:42).

0.5.

"Yalnızca matematik yoluyladır ki biz, hakiki bilimin ne olduğunu anlayabiliriz. Yalnızca matematikle en yüksek düzeyde basitliğe, insan zihninin ulaşabileceği en yüksek soyutlama olarak bilimsel yasanın kesinliğine ulaşabiliriz." Comte

0.6.

"Prophetic" (peygambervari) üslubuyla Avro-santrik bir kibri sergileyen Comte, bir tür yeni tanrıbiliminin izlerini taşıyan, Batı bilimlerini içeriden kurmayı amaç edinen ve "kesinlik" duygusunu baş tacı ederek modernite'ye fizyonomisini veren "Pozitivizmin İlmihali"ni yazdığında, Avrupa'nın dünya toplumları üzerinde sağladığı statükoyu meşrulaştıran bir ideolojinin bayraktarlığını yaptığının farkında mıydı bilinmez ama "bilgiyi insansızlaştırma" kabahatının altına imza attığı kesindi. Mannheim'in deyişiyle Aydınlanmacı "zamanüstü akıl" anlayışının tuzağına düşüp belirli bir ampirizm anlayışını pratiğe döken ve insani bilginin metafizik ve ontoloji olmadan yetkinleştirilebileceğini iddia eden pozitivizm "yanlış yola girmiş bir okul"du (Hekman,1999:79). Şimdi tarihsel süreç içinde farklı kontekstler içinde farklı anlamlar kazanmış olan "pozitivizm" mefhumunun etimolojisine başvurmak meseleyi daha derinden kavramamızı sağlayabilir. Terim koymak, yerleştirmek manasını taşıyan "posit" fiili ile "ivus" ekinin birleşmesiyle oluşan "posit+ivus"dan gelir. Kavram bu haliyle bir sıfattır ve gerçek yerine koyulmuş demektir. Anlamını deney ve gözleme dayalı "pozitif" bilimlere yaptığı vurgudan alan pozitivizm; kuşkusuz, çekincesiz, belirsizlikten uzak, değişen koşul ve ilişkilerden bağımsız olma, mutlak, teori ve spekülasyondan ziyade olgular ve pratik tecrübeyle ilgili olma, negatif olmama, numerik açıdan sıfırdan büyük olma vb. anlamları bünyesinde barındırır (Arslan,1996:545).

Pozitivist fikriyata tarihsel açıdan bakıldığında genelde iki tür pozitivizmden söz etmek alışkanlık olmuştur: İlki Fransız aydınlarının düşünsel birikiminden beslenen, odağında Comte ve eserlerinin bulunduğu ve en temelde "Toplumsal düzen nasıl sağlanır?" sorusuna yanıt arayan klasik/ortodoks pozitivizm, diğeri de Germanik bir entelektüel akımın uzantısı olan, Alman idealizmine (özellikle de otokrat idarelere kapı aralayan obskürantist Hegelci idealizme) karşı bir tepki olarak çıkan ve "İdealist metafiziğin entelektüel ve politik yükünden kurtulmak nasıl olanaklıdır?" sorusuyla meşgul olan mantıkçı pozitivizm/Viyana çevresi (Giddens,1990:251). Peki o halde ilk hamlemizi yapalım: Akıl yürütme

yetisine yaptığı olağandışı vurgudan ötürü bireyciliğin ve tedrici evrimsel ilerlemeye duyulan safdil inancın öğelerini taşıyan rasyonalizm mitosuyla harmanlanmış pozitivizmin tarihsel süreçte "bir boyun eğdirilme pratiğine icra edilen teoloji" haline dönüşmesinin arkasında hangi etkenler yatmaktadır? Soruyu şu üç temel soru etrafında örmek de mümkün tâbi: Bu düşünsel yönelim neden bir "felsefi teknokrasi" (Horkheimer) ya da Adorno'nun deyişiyle "bilginin püritenizasyonu" olarak görüldü? Bir Tanrı olarak "Doğa"ya ve "insanın doğa durumu"na yapılan aşırı vurgunun pozitivizmi epistemik bir despotizme dönüştürmesindeki rolü neydi? Bugün bu paradigma statükoyu meşrulaştırıcı bir bilim ideolojisi olarak kabul ediliyorsa bunda ne tür sorgulamaların payı oldu?

Bu noktada, Von Wright'ın, izdüşümünü Comte'un eserlerinde bulan mantıksal pozitivizmi formüle ettiği üç özelliği yardıma çağırmak işimizi kolaylaştıracaktır:

a) Yöntembilimsel monizm: Bilimsel yöntemin tekliği ya da birliği fikri. Bütün bilimler tek bir yöntemle çalışabilirler. Çevre düşünürleri tüm bilimleri müşterek tek bir yönteme, müşterek tek bir matematiksel-mantıksal dile ve ortak bilimsel yasalara indirgediler. Comte'un "biricik zorunlu birlik, yöntem birliğidir" sözüne paralel olarak ortaya koyulan bu anlayış logosentrik bir içerikle bilimi, mevcut dünya görüşlerinin yerine ikame ettiği için bilimisttir. Üstelik her türlü monizm bir teoloji formudur da.

b) Modern doğa bilimleri: Matematiksel fizik diğer bütün bilimlerin yöntembilimsel paradigmasıdır. Matematiğin önemini minimize eden Ortodoks Aristoculuğun tahtını neo-Platonizme bırakmasıyla birlikte ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik ve sayılabilirlik ölçütünü biricik güvenilir ve kesin ölçüt sayarak başka herşeyi reddeden pozitivizm bu tip yapısıyla açıkçası seküler bir fundamentalizme de kapı aralamıştır.[9]

c) Nedensel bilimsel açıklama modeli: Bireysel durumların, hipotetik olarak doğanın genel yasaları sayılan yasaların kapsamına sokulması (Arslan,1996:549-560).

Kendisine bir konumlar-üstü konum talep etmesi noktasında toplumsal ve insani olan unsurları bilgi alanından çıkarmak kaydıyla

---

[9] Oysa pozitivizmin olgu-değer ayrımı üzerine kurulu "metafizik aleyhtarlığı" içinde pejoratif bir anlam yüklediği "ideoloji" ve "felsefe", esas olarak pozitivizmin kendisi için de geçerlidir. Pozitivizm, doğal ve toplumsal dünyaların olgulardan oluştuğunu ve bilimin gayesinin bu olguları açıklamak olduğunu ifade etmekteydi. Açıklamaysa geleceği önceden bilme, dolayısıyla hareketleri hesaplayıp denetleyebilme imkânı sağlamaktaydı. Bu bakımdan pozitivizm, bilim ile tekniği yakından birleştirmektedir (Köker,1990:61).

"nötr" bilgiye ulaşmayı üst-ideal olarak gördüğünden kuşatıcı bir bilim ideolojisi kisvesine bürünen pozitivizmin prehistoryasına uzandığımızda Descartes'a hatta kimilerine göre Democritos'un ve Lucretius'un spekülatif metafiziğine kadar gitmek mümkündür. Fakat metni bunları sayıp dökmeye adamamaya daha şimdiden karar verip otoriter rejimlerin göbeğinde palazlanmış olan Viyana Çevresine iyice bir göz atalım: Yinelersek, 20. asır bilim ve felsefesindeki hâkim tema, aklı formel bilim metodolojisiyle özdeşleştirdiğinden, belirgin bir kavram yoksullaşmasına sebep olan Comtegil bilim idealinin temelden sarsılması olmuştur. Bilimist pratiğin gizil tanrı'sı olan pozitivizmin gayesi, müşterek anlamlar dünyasını aydınlatmak ve gündelik hayatın bağlamı içinde kavranılmasını sağlamak yerine, bağlamdan bağımsız kategoriler ortaya koymaya çalışmak olmuştur. Tam da bu indirgemeci ideal, giderek artan saldırılara hedef olmaktadır. Doğa bilimleriyle insan bilimlerini birlikte kucaklayan mantıksal amprist bir birleşik bilim ideali, Carnap etrafında toplanmış olan Viyana Çevresince ortaya atılmış ve yaygın bir kabul görmüştür. Kendisine bu hedef doğrultusunda "yol arkadaşı" olarak kabul ettiği Russell, genç Wittgenstein ve kısmen Husserl'i "teorik araç takımına" dahil eden Çevre'nin resmi üyeleri, paradigmatik bilim için bir norm yaratmaya çabalamışlardır. Bu noktada Çevre'ye pusula olacak disiplin meta-matematiktir. Meta-matematik, bir sistemin herhangi bir teriminin ya da öğesinin anlamının, sistemin içindeki öteki elemanlarla olan ilişkisine göre, kesin ve ikirciksiz biçimde belirlenebileceğini iddia eden bir açıklama ideali getiriyordu. Sistemin kendisi de tutarlılıkları formalize edilebilir kurallara göre ölçülebilen çıkarsama yöntemleriyle birbirlerine bağlanan elemanlar bütünü olarak kavramlaştırılıyordu. Burada önemli olan, parçaları bütünle ilişkilerine göre tanımlaması açısından bu anlam anlayışının holistic/bütüncül bir kavramlaştırma olmasına karşın; anlamın, sistemin formalize edilebilir ve kendine-gönderme-yapan karakterinden kaynaklanmasıydı (Rabinow/Sullivan,1999:6-7). Kendilerini yeni bir aydınlanmanın coşkulu ataları sayan Çevre düşünürleri, felsefeye ait klasik ontoloji ve epistemoloji dikotomilerini, metafiziğe ait olan şeyler olarak sınıflandırmışlardır. Fenomenalizm, gerçekçilik ve idealizm vb. arasındaki tartışmalar anlamsız olarak kabul gördüğünden dışlanmışlardır (Giddens,1996:255-256). Çevre açısından bilimselliğin kriteri, bir önermenin "anlamlı" olup olmamasında yatmaktadır. Önermenin "anlam"

taşıyıp taşımamasıysa "dış dünya"ya ilişkin bir içerik taşıyıp taşımamasına göre belirlenmektedir.[10]

> "Felsefede doğru yöntem aslında şu olurdu: Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden – yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden – başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de başka birisi doğaötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek." (Wittgenstein,2002:170-171)

Wittgenstein'ın birinci dönemine[11] tekabül eden bu önerme, Mantıkçı pozitivistlerin mottosu haline gelecekti: Felsefe yapmak yerine, temel amacımız doğa bilimlerinin yöntemlerini felsefeye uygulamak ve bu sayede felsefeyi asırlardır içine düştüğü metafizik batağından kurtarmak olmalı. Bunun yolu da kullanılan ifadelerin anlamını sorgulamaktan geçmeli.

Bir bakıma, mantıkçı pozitivizm metafiziğin dışlandığı bir ortamda mayalanan yasal bir bilgi çerçevesine sahipti: a) Sadece muhteviyatı erişilebilir araçlarla doğrulanabilen, dünyaya ilişkin önermeler bilgi adına hak kazanır, b) bilimlerin ve matematiğin kullandığı metotların dışında herhangi bir yasal bilgi edinme yolundan söz edilemez, c) hem tecrübeden bağımsız olarak geçerli olabilen hem de olguları herhangi bir şekilde betimleyen önermeler olamazlar (Altuğ,1989:47).

Sorunu, kültürel diskurun iç mantığını, toplumsal pratikleri ve ilişkiler alanını içine alacak denli geniş bir bağlama oturtan Frankfurt Okulu ise bu uçsuz bucaksız tartışmalara bir halka daha eklemiştir. En temelde, yaşadığımız çağ itibariyle tahakküm ve sömürünün aldığı toplumsal biçimlerin bloke ettiği kültürel ve siyasal enerjilerin yeniden canlandırılmasını amaçlayan Frankfurtçuların ısrarla vurguladığı gibi, bağlamdan arındırılmış bir yöntem tutkusu olarak gördükleri "bilimizm",

---

[10] Örneğin "bu masa kırık" önermesi bir anlam taşımaktadır, zira burada söz konusu edilen bir masadır ve onun kırık olup olmadığını sınama şansı vardır. Böylece gözlem vasıtasıyla önermenin doğruluğunu tespit etmek mümkündür. Buna mukabil, "kırık masalar çok güzel görünürler" önermesini aynı şekilde doğrulamak veya yanlışlamak olanaksızdır, çünkü bu önermede sınanabilirliği olmayan "güzel(lik)" kavramı işin içine girmiştir (Köker,1990:21).

[11] Felsefe tarihinde benzerine rastlanmayan bir dönüşümle Wittgenstein, çoğu insanın cazibesine kapıldığı bu ilk dönem felsefesini "paradigmatik" hata ilan ederek terketmiş ve yine birçok insanı cezbedecek ikinci dönem felsefesini geliştirmiştir. Bu döneminde, erken dönem felsefesinin sınırlılığına saldırmış ve önermelerle olgular arasında inşa ettiği resmetme ilişkisinin "dilin yaptığı işlerden sadece birisi" olduğunu söylemiştir (Armağan,1998:32).

bilimsel rasyonalitenin üstünde yükselmesi gereken diyalektiği çarpıtan ve bastıran etmenin tâ kendisidir. Doğal olarak bilimizmde olduğu gibi toplumsal teknokraside de analitik akıl, formel operasyonlarına biraz içsel anlam kazandırabilecek olan beşerî bütünle bağlarını tümden koparmıştır (Rabinow/Sullivan,1999:10). Horkheimer'in "düşünce dünyasında despotik bir rol üstlenmeye" çalışan sınırlı doğrular olarak gördüğü mantıksal pozitivizm de tıpkı gelenekselcilik gibi kendinden apaçık en üst ilkelere başvurmuştur; fakat zemininde, Tanrı'nın yerine tabiatı ya da varlığı mutlaklaştıran, aydınlatılmamış bir bilimsel yöntem vardır (Habermas,2001:395). Kendini bilim pratiğinde hazır bulduğu işlem biçimlerini analiz etmekle sınırlandıran pozitivizmin bu tavrında, belki de kurumsallaştırılmış bilime duyulan saygı etkili olmuş olabilir: "Pozitivistlere göre tek bilimsel yöntem olan niceliksel yöntemlerle kesinlenen sözde olgular, çoğu zaman, altta yatan gerçekliği açığa çıkarmaktan çok gizleyen yüzey görüngüleridir" (Horkheimer,1986:126).

Okulun diğer bir temsilcisi Adorno için de bu felsefi kavramlaştırmada, düşünce kendini yöntemde üretir ve denetler; mantıksal tutarlılık ve statik tek biçimlilik, kavramlaştırmasından aldığı ideallerin yardımıyla teknik ve toplumsal pratiği kategorileştirir ve uyarır (Van Reijen,1999:55). Ya da şöyle diyelim: Kavram dosyalarının boyunduruğu altına girmek Adorno'nun temel kritik noktasıdır. Çünkü terminolojik terkibin egemenliği altında anlaşılabileni gördüğünden metodolojik düşünme kimi açılardan kördür. Şöyle ki gerçekliğin "Ne?" olduğunu belirleyen "düşünce"dir, oysa metodik düşünme fiilen yalnızca "kavramlarla belirleme" çerçevesinde kavranabilecek şeyleri görmesi noktasında Kör'dür. Böyle olunca da gerçekliğin bir kısmı, kavramlara dayalı teorik algılamanın gözünden kaçar.

Adorno, bu bağlamda ürettikleri kavramlarla, gerçekliği gayya kuyusundan çıkardıklarını sanan empristlere Pozitivist adını vererek onları şu şekilde suçlamıştır: Yalnızca deneyime güvendiğinizi söylüyorsunuz, ama deneyimlediğiniz şey fiilen, kendi kavramlar sisteminizin süzgecinden geçenlerdir. Kısacası pozitivist skolastikler, tecrübenin kendisini daha tecrübeye sıra gelmeden hep kendi kavramlarıyla "koşullandırmış" bulunmaktadır.

Netice itibariyle, tarihsel pozitivizme yönelik eleştirileri ilerleme düşüncesine motorluk eden mantıkçı-aklın[12] doğasına odaklandırarak

---

[12] Bir bilinç bürokrasisi olarak mantıkçı-akıl, tarihteki tüm "pozitivist, yani egemenlikçi ilerleme" süreçlerinin ardında yatan, o "kendini egemenlikçi düzende koruma"

toparlayacak olursak: Düzen ve ilerleme idealinin arka bahçesinde hep mantıkçı-akıl vardır; daha doğrusu olayların göstergelerini ya da bilincin içeriklerini, insanlara kolayca hükmedebilsinler diye, Egemenler'in kendi işlerine gelmeyen "arıza" veya tehditlerden arıtıcı ve damıtıcı bir yeniden-üretim sistemi vardır. Bu sistem, mevcut göstergeleri ya da içerikleri bilinçte arızasız, kusursuz ya da aynen yeniden-üretme rahatlığı adı verilen bir rehavet sistemidir. Düzen ve ilerleme fikrine, daha kendi bağrında onu güdümleyen bu rehavet sistemi (mantıkçı akıl) ihanet etmektedir. Düzen ve ilerlemeyi sağlayan pratik süreçleri katı, aynı boy, tek standartlı veya tek boyutlu olarak üreten bir düzene doğru sürükleyen varsa, bu mantıkçı-akıldır (Öner,1990:144-145).

Pozitivist epistemoloji ve metodoloji anlayışıyla toplumsal-siyasal örgütlenme arasında güçlü bir bağ kurulduğunu ileri süren Frankfurtçuların özgürleşimci ilgisi ekseninde pozitivizm, teknolojik rasyonaliteye dayalı bir egemenlik ilişkisini olumlayıcı, meşrulaştırıcı bir ideoloji niteliğindedir ve bu yüzden pozitivist bilim anlayışının olumsuzlanması gerekmektedir (Köker,1990:61-62). Belki de mesele çok daha derinlerdedir; o halde tam da bu noktada hayat pratiğimizde içkin problemlerin bilimin ufkundan kovulmasını dayatan ve aklı salt tikelleştiren pozitivizme, Wittgenstein'dan alıntıladığımız bir önermeyle yanıt vermek uygun düşer (2002:169): "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır."

0.7.

Viyana Çevresinin "miadı dolmuş" bir bilim ve bilgi anlayışını taşıdığı kânısı Popper'in argümanlarıyla tartışma gündemine oturmuştur. Neurath'ın deyişiyle Çevre'nin "resmi muhalifi" Popper'in bilime bakışını yönlendiren kritik olay, Newton otoritesinin Einstein tarafından sarsılması olmuştur ve böylece pozitivizmin temel ancak en zayıf üç dayanak noktası su yüzüne çıkmıştır: Popper'e göre, Newton sisteminin sarsılması karşısında, tümevarımsal doğrulama, teori/gözlem ve teori/gerçek ilişkilerinin yeniden gözden geçirilmesi gerekiyordu. Tümevarım sorununu "yanlışlama" mantığı ile çözmeye çalışan düşünürün izlediği yol basitti: Bir teori ne kadar doğrulanırsa doğrulansın, yanlışlanamayacağı

ilkesine dayalı klasik determinizm anlayışının hem motoru hem de ölümcül tümörüdür (Öner,1990:159).

kanıtlanamaz. Mesela, "Bütün kuğular beyazdır" genellemesi mutlak bir genelleme olarak kanıtlanamaz; ancak tek bir siyah kuğunun varlığı bu genellemenin kesin olarak yanlışlanabilmesi için yeterlidir. O halde Popper'e göre şu soru(n)lar yaratılır: Eğer bilimsel teori doğrulanmaya dayanmıyorsa, (1) neye dayanır?; (2) teori ile hakikat arasındaki tekabüliyet geçerliliğini yitirmez mi?(Sunar,1986:105-109). Anti-pozitivist gelişmelere zemin yaratan bu sorular ekseninde, bilim ile sözde bilim (pseudoscience) arasına belirleyici bir sınır çizgisi çekme (demarcation) girişimi olarak değerlendirilebilecek Popper'ın bilim felsefesi, bilimsel olduğu iddiası ile ortaya atılan her iddia, hipotez ya da teorinin gerçekten de bilimsel olup olmadığının tesbit edilmesini sağlayacak bir kriter bulma operasyonudur.

Merceğimizi bilim tarihinin tozlu raflarına tuttuğumuzda, gerçekten de sadece yanlışlanabilir olan teoriler mi bilimsel sayılmıştır, yoksa yanlışlanabilir olma kısmı sessiz bir kabulden mi ibaret kalmıştır? Tutarlı bir bilim felsefesinin inşası için bu tarz sorularla filozofların ve olguların sorgulanması gerektiğini savunan Popper, yanlışlanamayan teorilerin yarattığı epistemolojik sıkıntıdan söz eder ve "Sürekli doğrulanacak şekilde inşa edilmiş olan teorilere ulaşıldığında bilginin ilerlemesinin durmasının" söz konusu olduğunu söyler ve bu savını "Açık Toplum ve Düşmanları" adlı polemiğinde tutkulu bir inanç ile kışkırtır: Marksizm, psikanaliz ve ütopik toplum felsefesinin tüm biçimleri tarihin çöp kutusuna atılırken, sadece "bölük-pörçük" ampirik araştırmayı tavsiye eder Popper (Skinner,1997:12-13). O, yanlışlanamayacak biçimde kurulan teorilerin veya bir teoriyi yanlışlayan olguları adhoc[13] hipotezlerle ortadan kaldırmaya teşebbüs edenlerin didinişlerinin arkasında dogmatik bir inanç görür. İnançlar ise asla sınanamaz, denenemez ve şüphelenilemez tasavvurlardır. Bilim işte bu tip bir tasavvura dönüştürülmektedir ki, Popper'ın engellemek istediği tam da budur.

Ne var ki, epistemolojik zeminini "induksiyon mantığı"nda bulan yanlışlanabilirlik kriterine uymayan teorileri kapalı bir sistem kurmakla suçladığından, kendisi de "pozitivistler" gibi bilimin tekliği inancına bağlı kalan Popper, pozitivizmi en zayıf yönleriyle dile getirdiği halde, bu zayıf noktaları yine pozitivist bir bağlam içinde aşmaya çalışmıştır: Bilimsel bilginin, mükemmel olmasa da insanların varmak istedikleri en güvenilir bilgi olduğu inancını benimsemesi; bilim ile bilim olmayanın arasındaki

[13] Durumu kurtarmaya yönelik, eldeki teoriyi kavramsal manevralarla ya da duruma uygun düşen tashihlerle, çelişki oluşturan olgu karşısında savunmayı amaçlayan geçici varsayım.

ayırıcı kriterleri saptamaya çalışması; mantıkçı pozitivistlerin bilimi mitoslaştırıcı oyunlardan kurtarma konusundaki ilgileriyle aynı saiki paylaşması ve bilimi yönteme ilişkin niteleyişi (Giddens,1996:266) bu eleştiriyi destekler niteliktedir. Öte yandan Popper'in eleştirel rasyonalizminin sınırları üzerinde sert bir pozitivistik felsefe kalıntısının olduğunu iddia eden Habermas da Popper'in bilgiyi yönlendiren ilgilerin bilime içkin mi oldukları yoksa salt hayat pratiğinden mi güdülendikleri konusundaki acımasızca sınamak postulatına (tüm bir "Bilimsel Keşfin Mantığı"na göndermede bulunarak) Adorno'dan aktardığı bir sözle diyalektik bir cevap verir (1998:32):

> "Bilime içkin sorunlar, gerçek, formalizmleri içinde soluk bir biçimde yansıyan sorunlardan radikal bir biçimde ayrılırlarsa, bilim fetişleştirilmiş olur."

Bunu biraz daha açalım şimdi: 1961'de Tübingen'deki Alman Sosyoloji Derneği'nin çatısı altında başlayan Adorno-Popper tartışmalarında "pozitivizm" mefhumu dilsel bir ilginin ötesinde derinlemesine masaya yatırılır. Sunduğu tebliğde Popper, birey davranışlarının ve bu davranışların sonuçlarının yer aldığı koşulların, akılcı bir biçimde yeniden kurulmasıyla açıklamak olduğu yolundaki klasik görüşünü tekrarlar. Bu, bütünüyle "nesnel bir yöntem" olarak "yorumlayıcı bir sosyoloji"dir. Sosyal bilimlerde "doğalcılığı", doğa bilimlerinde pozitivizmi yadsıdığı aynı zeminde yadsıyan Popper için bilimin "nesnelliği", sınama ve yanılmanın eleştirel metodunda yatmaktadır. Bu tezlerden hareketle Popper'in analitik bilim teorisini anti-diyalektik bulan Habermas, toplumsal hayatın, bir pratik saha olarak bilgi teorisinden bağımsız olamayacağını, bilgiyi sağlayan etkenlerle sosyal hayatı idame ettiren etkenlerin birbirinden ayrılamayacağı anti-tezini sunar: Doğal bilimin "nesnelliği"nin sosyal bilimlere direkt aktarılamayacağını, sosyal bilimlerin yorum-öncesi bir oluşlar dünyasıyla; yani deneyim kategorilerinin halihazırda öznelerin "anlamlı davranışlar"ınca oluşturulan ve bu davranışların da içinde oluşturulduğu bir toplumsal dünya ile ilgilendiğini belirtir (Giddens,1996:274-275). Temel amacının bilginin ampirik temellerini değil, toplumu ve bilgiyi mümkün kılan önkoşulları ortaya çıkarmak olduğunu söyleyen düşünür, aynı zamanda toplumsal düzlemde "üretim" olarak beliren manipülatif karakterin, bilgi düzleminde pozitivizm olarak somutlaştığını iddia eder. Habermas'ın bir "kuruluş teorisi" olarak eleştirdiği pozitivizmin

(Sunar,1986:136) bu bağlamdaki baş yanılgısıysa, onun bilgiyi tekeline almasından kaynaklanmaktadır.

0.8.

"İnsanlık için neyin doğru, neyin ilerleme olduğunu tayin eden yalnızca bir yöntem değil, içinde bilim yapılan dünyanın, toplumun ve tarihin koşullarıdır." Kuhn

0.9.

Ampirik ve pozitivist barikatların hermenutic, yapısalcı, post-ampirist ve Derridacı mevzilerden saldırıya uğradığı günümüzde[14]; bizzat bilimlerin, rasyonel bilginin paradigmaları olarak kendi imgeleri doğrultusunda yaşayıp yaşayamayacakları hakkında giderek artan kuşkulardan en sorgulayıcısı belki de Kuhn'dan gelmiştir. Bilim tarihinden sağlam kanıtlar getiren Kuhn, "Bilimsel Devrimlerin Yapısı" adlı yapıtında epistemik toplulukların, mevcut varsayımlara karşı-örnekler araştırmaya ve yalnızca bu tarz testlerden geçen önermeleri bilgi olarak kabul etmeye ilişkin Poppergil ideali kısmen benimsediklerini iddia eder. Oysa Kuhn'un deyişiyle "olağan bilim" bunun yerine, söz konusu teorileri onaylamaya çabalayan yöntemler benimser; karşı-örneklerin ışığında terk edilmekten çok şekillenmemiş karşı-örneklerin terk edilmesini teşvik ettiği mevcut otorite teorilerdir bunlar. Popper rasyonel inancın Hume'cu bir analizini sorgularken, standart bilimsel rasyonellik nosyonuna saldıran Kuhn'un analizi, eski itibarını iade edecektir ona. Bu değerlendirmeye Kuhn şu katkıyı yapar: Eğer belirli bilimsel varsayımların kabullenilmesini ya da reddedilmesini açıklamak istiyorsak, başvurmak durumunda olduğumuz şey, tarafsız bilim adamlarının rasyonel yöntemleri değil, bir faaliyet olarak bilimin verili adetleridir. Buradan hareketle Kuhn'un temel düsturu şudur: Bilimlerin kendi pratiklerinde Popper'in iddia ettiği biçimiyle hareket etmemesinin sebebi, inançlarımızı terk ederek olgulara ulaşmamızın, daima Kuhn'un verdiği adla "paradigmalar" ile ayıklanmasıdır (Skinner,1997:19-21).

---

[14] Sınırlı ve rastlantısal olanın önemini vurgulamaya istekli oluş, kendi mefhumlarımızın ve tavırlarımızın belirli tarihsel şartlarla biçimlendirilmiş olmasının önemini belirtmeye arzu duyuş, herşeyi kapsayıcı tüm teorilerden ve tekil açıklama şemalarından şiddetle kaçış ve elbette ki kendini-yıkma derecesine ulaşacak ölçüde güçlü bir kavramsal görecelik saydığımız bu "skeptik düşünce kolları"nın müşterek özelliğidir (Skinner,1997:10vd.).

Yapısalcı terminolojiye ait bir mefhum olan "paradigma" Kuhn'un sosyal bilimler literatürüne yaptığı önemli bir katkı sayılmaktadır. Kuhniyen paradigma teriminin doğasını derinlemesine analiz eden Masterman söz konusu terimin 3 ana başlık halinde 22 farklı anlam taşıdığını ileri sürmüştür (Masterman,1992:73-81):

Metaparadigmalar: Bir mit olarak, başarılı bir metafizik spekülasyon olarak, yarı metafiziğe ait bir standart olarak, yeni bir görme biçimi olarak, genel bir geçerlilik alanını tanımlayan şey olarak ve bir harita olarak paradigma.

Sosyolojik paradigmalar: Evrensel olarak kabul edilen bilimsel başarı olarak, geleneklerden oluşan bir model olarak, bir bilimsel başarı olarak, gelenek ve görenek hukukunda kabul görmüş bir cihaz olarak, bir politik kurumlar takımı olarak ve bir "felsefe" ya da sorular takımı olarak paradigma.

Bir Yapı olarak paradigmalar: Bir ders kitabı ya da klasik bir eser olarak, bir analoji olarak, bir alet (kavramsal araçlar anlamında) kaynağı olarak, standart bir açıklayıcı örnek olarak, bir araç ya da bir araç kullanma biçimi olarak, bir kural-dışı kart olarak, bir makine-araç fabrikası olarak, bir gestalt figürü olarak, algının bizzat kendisini yönlendirebilen organize edici bir ilke olarak ve genel bir epistemolojik görüş noktası olarak paradigma.

Teorik fizik okurken felsefeye ilgi duyarak alan değiştiren Kuhn eserinin ilk baskısını müteakip ikinci baskısında (1969) "paradigma" kavramını yeniden ele alır ve "iyi bir okuyucusu" olarak gördüğü Masterman'ın makalesine atıfla kavramı genel iki ayrı anlamda kullandığını yazar (Kuhn,1995:162): İlk olarak belli bir topluluğun üyelerince paylaşılan inançların, değerlerin ve tekniklerin tümünü temsil eden ve ikinci olarak model ya da örnek olarak kullanılan ve gerektiğinde olağan bilimdeki tüm diğer bulmacaların çözümleme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleri.[15]

---

[15] Karl-Otto Apel, Kuhn'un bu kavramı inşasında Wittgenstein'ın ikinci döneminden etkilendiğini belirtir: Saptanmış doğal olguların, bilhassa da yapay kriterlerin, araç ya da iş metotlarının ve bunların bağlı oldukları maddi koşulların, bir "ana-örnek" veya "paradigma" olarak, bir dil oyununun "derin gramer"ini oluşturdukları ve üstelik evreni algılayışımızın a priori geçerli "özyapısı"nı belirledikleri olgun Wittgenstein'in merkezi düşüncesidir. Bu düşünce, Kuhn tarafından "Bilimsel Devrimlerin Yapısı"nda, bilim tarihinin kavranılışı bakımından yeniden verimli bir düşünceye dönüştürülmüştür. Burada Kuhn, ilk olarak, Wittgenstein'ın "dil

Kendileri hakkındaki teorilerimizden bağımsız olan hiçbir bağımsız olgunun olamayacağını ve dünyaya bakmanın, onu tasnif etmenin ve açıklamanın bütün rasyonel insanların benimsemeye zorlandığı hiçbir yolu yordamı bulunamayacağını yazan Kuhn'a göre karşıt teoriler mukayese edilebilseler de nesnel bir ölçüte mukabil olarak yapılamazlar; sonuçta teoriler basit bir şekilde "tek bir kritere vurulamazlar" (Skinner,1997:21).

Rasyonel bilginin prototipi sayılan doğal bilimlerdeki paradigmalar gibi, sosyal bilimlerin muhtelif alanlarında farklı paradigmalar mevcuttur. Bu paradigmalar, gitgide problemlerin standart çözüm biçimleri durumuna gelirler, sorunların formülleri ve denklemleri olurlar. Bilimlerdeki köklü değişikliklerle doğasını değiştiren paradigmalar, hangi tür açıklamaların kabul edilebilir olacağını gösterirler. Bilimlerin bilhassa bunalım ve radikal değişim devirlerinde paradigmalar da değişikliğe uğrar.[16] Yeni bir paradigma, belirli bir aracı belirli bir tarzda kullanmaya başlamak anlamına gelmektedir. Bu da elbette ancak belirli tip olayların ortaya çıkabileceği varsayımını ihtiva eder. Yeni paradigmalar güçlükle ortaya çıkar, üstelik beklentilerin yol açtığı direnişlerle karşılaşırlar. Kolay kolay teslim olmayan ve değişikliğe karşı direnen eski paradigmalar, yeniyi sağlam kanıtlar bulmaya ve kendisini yetkinleştirmeye zorlar. Paradigma değişikliklerinde klişeleşmiş bazı inanç ve yöntemler bir tarafa bırakılır, bunların yerini yeni bileşenler alır. Her paradigma dünyaya ve hadiselere belli bir perspektifi yansıttığı için farklı bir "dil"i konuşur. Bu yüzden paradigmalar arası geçiş söz konusu olamaz. Çünkü farklı bir paradigmaya giren niceliksel veriler dâhi, o paradigmanın gözlüğüyle görülmeye ve yorumlanmaya başlanır. Bu durumda ne Çevre'nin tüm bir bilimin bir piramit inşa eder gibi yükseldiği düşüncesi ne de Popper'ın yanlışların elenmesiyle gerçekleştirilen "negatif" ilerleme düşüncesi kabul edilebilir niteliktedir (Armağan,1998:160). Öte yandan rakip paradigmalar, farklı soru tiplerini

oyunu"ndan anladığı şeyin, tam da konuşma, işlem (iş metotları, araçlar, teknik) ve dünyayı kavrayış (teori inşası) konusunda hayat pratiği içinde organize olarak kurumsallaşan bir birlik olduğunu belirtir ve buna "paradigma" der. Bu bağlamda Kuhn, Wittgenstein'da olduğu gibi, tecrübe vasıtasıyla temellendirilmiş bir pratik bilgi a priorisini kastetmektedir (Apel,1994:317).

[16] Kuhn'a göre bilim devrimlerle ilerler ve bilimsel ilerlemenin şeması onda şöyledir: Bilim-öncesi bilim, bilim, olağan bilim, bunalımlar, devrim, yeni olağan bilim, yeni bunalımlar. Bu şemadan hareketle bir paradigmanın diğerinden daha iyi olduğunu söylemek olanaksızdır. Bilimsel teoriler değişebilirler; ancak bu bilimde ilerleme olduğunun göstergesi değildir.

meşru veya anlamlı sayar. Ayrıca standartları da birbirine terstir. Gezegenlerin kütleleriyle ilgili sorular Newtoncular için "önemli", Aristotelesçiler için "anlamsız" sorulardır. Belirli bir ölçüde açıklanamamış bir hareketi Newton "makul" sayarken Dekartçılar "metafizik" diye reddetmişlerdir. Nedensiz hareket Aristo'ya göre "saçma", Newton'a göreyse "aksiyomatik"tir. Hatta bugün modern mikrofizik içinde "tanımlanabilir" sayısız olay türü, Newtoncu programda hiçbir yeri bulunmayan bir "indeterminizm"i içerir. Kuhn'a göre, paradigması egemen hale gelen galip ekol, "kendine özgül inançları ve önyargıları" sebebiyle, bilgi birikiminin "belli kısımlarına ağırlık vermek", diğerlerini göz ardı etmek durumundadır (Kuhn,1995:50vd.). Buraya kadar anlatılan bilimsel gelişim öyküsü doğal olarak bazı çekinceleri dışa vuran bir şekilde noktalanmaktadır. Çünkü Kuhn göstermektedir ki, paradigma safhasına sıçrandıktan sonra bile, elde edilen istikrar, bilim tarihinde ancak göreli bir istikrardır. Doğa bilimlerine dair tüm büyük paradigmalar, belli bir gelişme döneminden sonra, yerlerini er geç yeni paradigmalara bırakmışlardır. En çığır açıcı örnek de Newton sistemini alaşağı eden görelilik mefhumu ve kuantum fiziğidir (Rabinow/Sullivan,1990:2).

Habermas'ın deyişiyle "analitik bilim teorisinin post-empirist dönüşümü"ne (2001:137) tekabül eden ve pozitivist ortodoksiden son derece uzak olan bu argümanlar karşısında bilimsel rasyonelliğin sadık bir taraftarı rahatlıkla "Ama bunlar doğru olamaz ki! Kuhn'un iddiaları saçmadır; sadece ve sadece bilimde argümanlar üretilir ve yalnızca bilimde başkaları argümanlarla ikna edilmeye çalışılırlar" şeklinde itirazlar öne sürecektir. Kuhn'un bu çeşit itirazlara, Wittgenstein'ın başka bir olay karşısında "Düşünme! Bak!" diye ifade ettiği tepki türünden bir tepki göstereceği düşünülebilir. "Düşünme! Bilim şöyle şöyledir ve şu şu şartları yerine getirir vb." yerine "Daha iyisi, gerçekte bilimin nasıl işlediğini gör." Bu çağrının berisinde, okuyucunun kendisinin rasyonellik fetişizminden kurtarılabileceği fikrinin yattığı söylenebilir (Arslan,1990:36).

1.

Kant'ın Hume'u okumasında olduğu gibi Wittgenstein'i okuyarak dogmatik uykusundan uyanan Feyerabend ile birlikte "bilim felsefesi" alanına tekabül eden tartışmalar "bilim sosyolojisi" ile içiçe geçmeye başlamıştır. Çünkü bilim felsefesini (felsefenin bu saldırgan dalını) ilgilendiren tartışmalarda bir kırılmadan bahseden Feyerabend ve ardılları "yöntem" üzerine odaklanan incelemelerinin yanı sıra, bilimin diğer bilgilenme türleriyle temaslarının ve sosyolojik taassubun sorgulanması

gerektiğini savunmuşlardır. Yöntembilimcilerin öngördüğü normlar dizisinin vesayetini teşhis etmek kadar toplumun bilimin hegemonyasından kurtarılması üzerine de kafa yoran Feyerabend, batı-merkezli modern bilimin tartışılmaz egemenliğinin onun sahip olduğu sarsılmaz ilke ve mantıktan ya da yöntemden değil, hizmet ettiği medeniyetin egemenliğinden kaynaklandığına işaret ederek, bilime içkin bir rasyonalitenin olanaksızlığını vurgulamıştır (Demir,1997:96-99).

Bilimin mantığını ve tarihsel işleyişini anlayıp formüle etmek isteyen ve eleştiri odağında "bilimsel tavır" ve modern batılı bilimsel düşünüşün patolojisini ele alan post-pozitivist düşünürler kümesinin içinde Feyerabend'in argümanlarının bilim tarihinden siyasete, astrolojiden sosyolojiye değin geniş bir alanı kapsıyor olması, tezlerinin söylendikleri bağlamlardan soyutlanarak ele alınmasına sebep olmuştur. Oysa ki pozitivist olarak tanınan felsefecilerden miras kalan iki soru(n) etrafında gelişen bir tartışmalar silsilesi söz konusudur burada: İlk adımda bilimsel faaliyet nasıl yapılmalı, bilim adamlarının uymakla mükellef olduğu ve bilimin rasyonel bir pratik olmasını sağlayan kurallar ve yöntemler nelerdir sorusu sorulurken, ikinci adımda bu sorunun bilim adamlarının gerçekte nasıl davranmış olduklarından bağımsız anlaşılamayacağı fikriyle, tartışmanın odak noktası bilim adamlarının bilim tarihinde nasıl davranmış oldukları sorusuna kaymıştır (Miller/Güven,1992:43).

"Yönteme Hayır" adlı yapıtında "Anarşist Bilgi Teorisi"nin ana hatlarını çizen Feyerabend, bilimin rasyonel ve objektif bir girişim olduğuna ilişkin imgenin "mitik" bir imgeden ibaret olduğunu ve bu mit'in araştırmacıyı "hümanist tutum" ile çatışan bir ideali taşımaya sürüklediğini hatırlatır (Keat/Urry,2001:98). Kuhn'u andırır tarzda Feyerabend de teori yansız bir gözlem dilinin varlığını inkâr ederek kural ve standartlar olmaksızın hareket etmemiz gerektiğini değil, kuralların bağlamsallığını savunur, fakat bağlamsal kurallar mutlaklaşmadan onları tamamlayacaktır. Hem mutlak kurallar hem de bağlam-bağımlı kurallar sınırlıdır. Ancak bu tespit, tüm kural ve standartların değersizliğini değil, teorilerin uygunluğunu ölçecek bir yöntem düşüncesinin, hatta evrensel rasyonellik düşüncesinin de gerçekçilikten ne kadar uzak olduğunu söylemektedir (Feyerabend,1991b:45). Teori-metrik ölçüm aleti gibisinden evrensel metodolojik kuralların ve standartların varlığını temelden sorgulayan düşünür, bütün kuralların kırılmasında haklı bir nedenin gösterilebileceğini söyler. Bir kuralın gerektirdiğinin tam tersine hareket etmek, çoğunlukla en iyi yoldur (Feyerabend,1991a:30):

> "Öyle durumlar olabilir ki, orada ad hoc genellikle kabul edilmiş, yerleşik deneysel sonuçlarla çelişen, içeriği eldeki deneysel açıdan uygun

hipotezlerden daha zayıf hipotezler oluşturmak, hatta tutarsız hipotezler ortaya atmak salık verilebilir. Hatta...oralarda mantıksal tartışma ileriye götürücü özelliğini yitirir, ilerleme için ayak bağı olabilir."

Estetik yargıların, beğenilerin ve subjektif isteklerin de işin içine sokulduğu bu anlayışta bilim adamı isterse bilimi rasyonel, objektif ve "profesyonel" bir şekilde yürütebilir. Ancak insan özgürlüğüne ve bireyselliğine değer veren herkes böyle bir tercihe karşı çıkmalıdır. Egemen ortodoksi konumunu baş aşağı etme stratejisiyle Feyerabend'in tavrı bu noktada iyi anlaşılmalıdır: Diğer Angloamerikan bilim felsefecileriyle mukayese edildiğinde bilimdeki "insan değerleri"nin özselliği üzerindeki hümanist ısrarı (Keat/Urry,2001:99-100).[17] Akla ya da bilime değil, bir akıl hegemonyası, belli bir bilim ve teknoloji ideolojisinin kendisine meydan okuyan Feyerabend'in problematiği bu noktada teorik olmaktan ziyade "yaşamsal"dır (Soykan,1996:443). Sözgelimi bir Adorno, toplumsal realitenin "bilimsel" perspektifden bağımsız inşa edilemeyeceğini söylerken bilimin etik meşruiyetini derinlemesine sorgulama gereğini duymuştur: Toplumun giderek daha fazla alanının (okul, kitle, medya vb.) bilimlerce etkilendiğini anlamamız gerektiği üzerinde duran düşünür toplumun giderek kendini kendi oluşturduğu resmi bilimsel düzen modeline uydurduğunu ifade eder. Model baştan ayağa hiyerarşik bir yapı arz etmektedir ve modelin soyut/evrensel basitliğinde, yöntemin her tikel tek görünüşe önceliği vardır. Boş genellemelerin daima bireysel ifadenin üstünde tutulmasının hiyerarşiye yol açacağını savunan Adorno'ya göre "nesnellik" dediklerini karakterize eden yöntemin kendini maddileştirmesidir (Van Reijen,1999:56-57).

"Bilim, her zaman boşluklarla, çelişkilerle doludur;cahillik, dik kafalılık, önyargılara dayanma, yalan dolan, bilginin ileriye gitmesi için engel oluşturmaları şöyle dursun, onun temel önkoşullarıdır..."(1991a:267) diyebilecek kadar bilimizm'e karşı olan Feyerabend'e göre, bilim inancının bir tehlike haline gelmesinde etkili olan ilk faktör bilimin, özellikle 20.asır biliminin tüm felsefi kaygılardan

---

[17] Feyerabend'in bilim imgesi baştan sona bir insan etkinliğine dayalıdır. Sadece akademik ve serebral unsurlara dayalı bir etkinliğin bilimsel şovenizme yol açacağı görüşünden hareketle bilim ve değerler arasındaki bağı irdeleyen yazar, bilim felsefecileri içinde belki de en çok Popper'a yakındır. Bilindiği üzere Popper bilimsel pratiğin eleştirel ve ussal doğası ile "açık" liberal-demokratik toplumun politik değerleri arasındaki ilişkiyi ele alır. Ancak, Popper'in argümanı "doğru bilimsel anlayıştan doğru toplumsal değerler"e doğru ilerlerken, Feyerabend'in savı karşı istikamette yol alır ve Feyerabend, Popper'gil yöntemi ve Popper'ci değerleri "rasyomanya" bularak safdışı eder (Keat/Urry,2001:100).

arınmış olması ve uygulayıcılarının paradigmasını biçimlendiren muazzam bir "iş sektörü" halini almış olmasıdır.[18] Bilimlerin bir "işletme" ya da "endüstri" haline geldiğini yazan Heidegger kurumlaşmış bilim işletmesinin işleyişini, bilimsel cemaatin üyeleri arasındaki etkileşimlere (kongreler, araştırma ödülleri, mesleki değerlendirme vb.) bağladığında şunu göstermek ister: Cemaat üyelerinin pratiklerinin, yöntemde tutarlılık ve tekil araştırma alanlarında nesnelleştirme için patikalar açması (Guignon,2002:405).Ayrıca tüm bunlar yaşanırken insani etkenler tamamen göz ardı edilmiştir. Bir başka faktör de geçmişte temelleri atılmış ve artık yerleşmiş olan yasaların bir daha müdahale edilemez yasalar olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bilim adamlarının keşfettikleri olguların ve yasaların sarsılmaz, değişmez dirence sahip olmadığı, günümüz biliminin böyle bir güvence sağlayamayacağı ortadadır. Çünkü yasalar yanlış olabilir ve yanlışlar düzeltilebilir, hatta ve hatta tümüyle reddedilebilir. Oysa ki bilim adamları elde ettikleri kuralları genellemek ve toplumun bir parçası haline dönüştürmek eğilimindedir. Bu amaçlarını gerçekleştirmek için bütün yolları mübah sayıp, harekete geçerler.

Anlaşılan o ki, bütün bunlar her bilme etkinliğinin, kendi ideolojisine bu bilme etkinliğinin kendisinde sahip olduğu gerçeğini kabul etmektir. "Gözlemlerimizin ideolojik yapı taşları"ndan bahseden Feyerabend, Whorf'un değişik dillerin aynı olguları düzenlerken, farklı düşüncelere yol açmakla kalmayıp farklı olguları da ileri sürdüğü tarzındaki fikirlerini kabul eder. Öyleyse her teori, o hangi dil-kültürde yapılmışsa, onun ideolojisini mutlaka kendi bünyesinde barındıracaktır. Batılı bilim, Bacon'dan beri evvela doğayı zapt u rapt altına alma bilgi-kuramı, erekbilimi ve ideolojisi temelinde yükselir (Soykan,1996:444). Kimilerince "toplumsal konstrüktivizm" etiketi taşıyan bu teoriler, modern doğal biliminin muhteviyatının son kertede "Batılı" kültürel değerler ve toplumsal çıkarlarca haklılaştırdığı iddiasını bünyesinde taşıdığından modern bilimi, Aydınlanmanın emperyalist dürtüsünün artıkları olarak bir etno-bilim saymaktadırlar (Nanda,2001:77)[19] Bilimin "birinci dünya"da

---

[18] Her ne kadar entelektüel bir kirlenme yaşansa da özünde entelektüel ilgiyi barındıran bilim, Habermas'ın da belirttiği gibi, insanlığı bir yandan "hediye yağmuru"na boğarken öte yandan da yerküreyi mutasyona uğratacak donanıma sahip bir teknoloji aracılığıyla insanın kendi inşa ettiği devasa aygıt karşısında köleleştiğini yazar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jürgen Habermas, İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, Çev. Mustafa Tüzel, İst.1993.

[19] Oysa bilimin, her insan bilgisi gibi, toplumsal ve kültürel dolayımlı olduğu fikrinin uzun bir geçmişi vardır: Bilimsel bilginin toplumsal inşası tezi, kaynağını, Marx, Mannheim ve Merton gibi çığır açıcı düşünürleri içine alan bilgi sosyolojisi

ayrıcalıklı bir konum işgal etmesi, bilimsel projelere muazzam kaynak akışı, tüm sorunların bir uzmanlar tayfasının raporları doğrultusunda çözülmek istenmesi vb. tartışmalar sosyolojik gözleme dayanan ampirik savlardır ve Feyerabend bilimin kamu idaresinde kazandığı ayrıcalıklı statüyü kendi iç mantığının diğer geleneklerden daha iyi olmasından değil, eğitim sahasındaki iktidarından, bir ideoloji olarak kendi propagandasını iyi yapmasından kaynaklandığını savunur (Miller/Güven,1992:45).

2.

"Bilim aslında anarşist bir çabadır. Kuramsal anarşizm, yasa ve düzen öngören diğer seçeneklerinin yanında daha bir insana yakın, daha çok ilerlemeyi yüreklendiricidir."

Feyerabend

2.1.

"Anarşi" kavramının zihinde yarattığı ilk çağrışım yerleşik şeylerin düzenine karşı çıkmak, düzenin yıkılması ve insanın özerkliğinin ortaya çıkarılarak özgürce davranışlarına egemen olmasıdır. Dadaizm'i[20] anımsatan yönleriyle "Anarşist metodoloji" ya da bilgi teorik anarşizm; hiçbir düşünceyi savunmaktan çekinmeyen, ancak hiçbir programı olmayan, hiçbir teoriye bağımlılığı ya da düşmanlığı olmama durumudur. Bu açıdan bakıldığında anarşist tavır kimi avantajlar içerir. Çünkü bilgi teorileri bilgiyi nasıl ele almamız gerektiğine ilişkin çeşitli reçeteler sunsalar da Feyerabend, bilim tarihinin o göklere çıkarılan gelişmelerinin bütününü açıklayabilecek tek bir teorinin olanaksızlığından hareket ederek "Ne olsa gider" formülasyonuna ulaşmıştır.

---

geleneğine bağlar. Her ne kadar bu düşünürler bilimin mantığının teorik ve toplumsal ön-varsayımlardan bağımsız olarak denetlenebilen gerçek dünyadan ampirik kanıtlarla geçerli kılındığını savundularsa da farklı teorik vurgularla, bilimin mantığının bağlam-bağımlı toplumsal pratiklerle ve kurumlarla işlediğini de kabul etmişlerdir (Nanda,2001:78-79).

[20] Dadaizm, adını Fransızca "tahta at" sözcüğünden almıştır. Zürich'de başlayan bu radikal akımın sanatçıları klişeleşmiş resim tekniklerini bırakarak gündelik kullanılan kâğıt, ağaç gibi eşyaları birbirleri ile birleştirerek ilginç eserler ortaya koymuşlardır. İnsanlığı karamsarlığa, karmaşıklığa ve ümitsizliğe iten I. ve II. Dünya şavaşları akımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sanat-karşıtı bir tavır takınan akım, çocuksu heyecanlarla akılcılığı reddetmiştir. Dadaistler için mantık sorularının sorulmadığı anlık duyguları yakalamak önemlidir. Hans Arp, Tristan Tzara ve Marcel Duchamp önemli temsilcilerindendir (Gombrich,1997:600-604).

2.2.

Ajitatif bir konuşma tarzı ister istemez yanlış anlamalara gebedir. Eğer Feyerabend'in çalışmaları olumlu olumsuz birçok eleştiriye uğradıysa ve bu tepkiler de kimileyin ciddiyetsiz bir onaya ya da acımasız bir reddedişe dönüştüyse bu sözün (Anything goes) payı büyüktür. Bilimsel şovenizm ile ilintili olarak akademik pazardaki "bilgi fabrikaları"nda erk sağlamaya dönük bir tür "simgesel sermaye" sahiplerinin (başka türlü söylersek statükonun nimetlerini yiyen bir epistemik azınlığın) uyguladığı "şiddet"e maruz kalan Feyerabend'e belki de düşünürler içinde "bağımsız hareket etme özgürlüğünü" en fazla dile getirenlerden olmasının bedelini ödetmeye çalıştılar. Oysa bilimin ve teknolojinin kısaca "Zivilisation"un ağırlığı altında ezilen bir gerçekliğin panoramasını çizmek başlı başına ciddiye alınmayı hak etmek değil midir? Unutulmamalıdır ki akademik özgürlük tek başına herhangi bir anlam ifade etmez. Bilimsel etkinliğin sorgulanabilir hale getirilmesi için öncelikle yöntembilimsel önyargıların ortadan kaldırılması gerekmektedir (Baker,1996:130). Bu bağlamda nihai gayesi "daha insancıl" bir bilim görüşü ortaya koymak olan Feyerabend'in argümanları sanıldığı gibi salt bir "yöntemsizlik" savunusu ya da tüm teorilere eşit statü verip, eleştirel bir yaklaşımı olanaksızlaştıran ideolojik bir ilke olarak okunmaktan ziyade daha kapsamlı ve ciddi okumalara tâbi tutulmalıdır.

2.3.

Bilimsel teorilerde görülen bozulmalar ya da aksaklıklar rastlantısal ve dikkatsizce ortaya çıkmış olaylar değildir. Eğer bilimde ilerlemeden bahsedilecekse bu tür olaylara rastlamak gerekmektedir. Öyle ki bilim tarihi (ya da felsefesi) bu tür hadiselere tanıklık etmiştir. Sözgelimi atomculuğun Antik Yunan'da keşfi, Kopernik devrimi, modern atomculuğun doğuşu gibi olayların ortaya çıkışında bazı düşünürlerin kuralları bertaraf etmeleri etken olmuştur. Çünkü "ilerleme, çoğu kez geçmişten gelen eleştiriyle başarılıyor." (1991a:56) diyen Feyerabend, Aristoteles ve Batlamyus sonrası dünyanın döndüğüne ilişkin gülünç bir iddia ortaya atıldığı, oysa ki tarihin derinliklerine gömülmüş olan Pisagorcu görüşün Kopernik tarafından yeniden gün ışığına çıkarıldığı örneğini vererek bu iddiasını temellendirmeye çalışır.

Bilimde ilerlemeyi sağlayacak diğer bir faaliyette toplumların geleneksel unsurlarını gündeme getirerek bilimi zorlamak ve bilimin gelenekle girdiği yarışta kendini revizyona uğratan ve denetim altında tutan bir yapıya erişmesini sağlamak olacaktır. Bu noktada Feyerabend ana

tezlerinden birini devreye sokar: Bilimsel rasyonalizmin dünyayı kavramada muhtelif geleneklerden yalnızca biri olduğu ve tüm gelenekleri değerlendirebilecek bir "hakem" olmadığıdır. Çünkü bilimsel rasyonalizm akıl ile pratik arasında bir gerilim barındırır. Bilim ile diğer gelenekler arasında da buna benzer bir gerilim, bir diyalektik etkileşim olmalıdır. Bu ilişki, mutlak kuralların yokluğunda, daima bağlam-bağımlı ve geleneklerin karşılıklı değiştikleri bir ilişkidir. Bu ikisi arasındaki etkileşim sağlanmalıdır; zira "ne denli saçma ya da eski olursa olsun, bilgimizi geliştirmeyecek bir düşünce yoktur" (1991a:55). Örneğin Çin'de geleneksel halk tıbbı ile Batı'nın bilimsel tıbbı karşı karşıya gelmiş ve aralarında yaşanan rekabet sonucunda geleneksel tıbbın gözardı edilemeyecek düzeyde üstün tedavi metotlarına sahip olduğu kanıtlanmıştır (1991a:56-58). Bütün bu gerçekleri reddetmek, "bilimle bağdaşan yaşamalı, bağdaşmayan ölmeli" (s.57) demek bilimsel şovenizme kayıtsız şartsız teslim olmaktır.

Akademik "mainstream" açısından skandala gebe sayılabilecek olan "Ne olsa gider" savı, bilimin rasyonel ve deneysel olma amacıyla yürüttüğü üstünlük iddiasına karşı radikal bir tavır alıştır. Çünkü hakikat ya da bilgi hiçbir çalışma yönteminin tekeline bırakılamaz. Bu soyut ilke; açıklık, kesinlik, doğruluk vb. emniyet sübapları aramayanlar açısından savunulabilecek tek ilkedir ve öte yandan normların, kriter sistemlerinin güvenilir olmadığını söylemektir. Rasyonalistin içinde bulunduğu durumun "ironik" bir özeti olan bu ilkenin bilimsel aklı dışladığı gerekçesiyle kendisine cephe alanlara karşı Feyerabend'in yanıtı hazırdır: "Ne olsa gider" ise bilimsel akıl da gider (Güzel,1996:17).

Teoriler ve olgulara ilişkin Feyerabend'in bir uyarısı da bilimsel olduğu iddia edilen teorileri olgularla yargılamaya kalkmak düşüncesidir. Bu yanılgıya düşmek "gözlemsel sonuçları, gözlemleri hiç kurcalamadan kanıtın yükünü kuramın sırtına yüklemek, hiç inceleme zahmetine katlanmadan gözde ideolojiyi olduğu gibi almak demektir" (s.71). Teori ve olguların sanıldığı gibi sağlam temelleri olmadığını ve bilim adamlarının da bunu göremeyecek kadar aciz olduğunu ve tıpkı bir dine ya da ideolojiye körü körüne bağlanırcasına teori ve olgulara iman ettiklerini söyleyen Feyerabend, bilimin sarsılmazlığına inananları, mantıkçı pozitivistleri ve bilim şovenistlerini bu meseleler hakkında düşünmeye davet eder. Bilimin ortaya koyduğu teorileri zorlayacak olan ve teorilerin yarattığı sınırlamaları ortadan kaldıracak kişi bilim anarşistidir: "Aklın otoritesini yıpratmak için aklın oyununu oynayan gizli bir ajan gibidir anarşist." (s.38).

Su katılmadık akıl fetişistlerinin aksine yöntem sunmak yerine "öneride bulunan" düşünür, Aklın[21] sık sık safdışı edilerek diğer etmenlere yer açılması gerektiği üzerinde durur ki bilimi tek başına bırakmamak gerekir. Epistemik açıdan ayrıcalıklı bir söylem olma iddiasındaki bilimizmi ironik bir dille kıyasıya eleştiren (ne de olsa epistemolojinin retoriğe olan duyarsızlığına meydan okuması noktasında) Feyerabend türünden çok az düşünür, temelleri terk etme dürtüsünden, aynı zamanda epistemik ve siyasi bir radikalizmden yana tavır almamız gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Onun anarşist tavrı, Hobbes'un, mutlak ve total egemenliğin inşası aracılığıyla kaçınmış olduğu "kaotik doğa hali"ne örnek teşkil eder (Nelson,2002:294). Bu bağlamda aklın ne anlam taşıdığını yeniden gözden geçirme ve aklı dogmatizmden kurtarma işi, onu kavramanın başlangıcıdır; bu da daha makül bir "akıl" fikrine zemin hazırlamaktır.

3.

"Modernizm...önceki kültüre karşı oluşan bir Oidipus kompleksi."

Portoghesi

3.1.

Modernite'nin "amentü"sü sayılabilecek ve aydınlanma ideallerinin kamusal alana taşınması amacını güden "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesinde Kant, modernliğin söyleminin teorik altyapısına dair dört temel ilke öne sürer ki bunlar aynı zamanda modern bilimin siyasal ve epistemik meşruiyetini temellendiren söylemle de örtüşür:

a) Etik, siyasal ve toplumsal düşüncenin merkezine yerleşmiş özerk öznenin konumu;

b) Toplumsal ve siyasal kurumların geliştirilmesini ve yeniden kurulmasını sağlayacak aklın sonsuz gücüne olan inanç;

c) Akıldışı boş inançların, geleneklerin ve dinsel dogmaların ortadan kaldırılmasına yönelik üstlenim;

---

[21] Feyerabend biri "A" ile diğeri "a" ile yazılan iki akıl tipinden söz eder ve "aklın bir karikatürü" dediği ilkini ikincisi lehine bertaraf eder. Yaptığı ayrım aklın kullanım tarzlarına yöneliktir. Ve ne yazıktır ki bugüne değin baskın çıkan akıl, hep aklın "A" ile yazılan biçimi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. P.Feyerabend, Akla Veda, Çev.Ertuğrul Başer, 1988.

d) Doğal ve toplumsal olguların düşünülebilirliğine ve akılcı düzenliliğine olan inanç (Kahraman,1999:149).

Realitenin ontolojik tasarımında "soyut ve evrensel insan"a tanınan merkezi önem, akla yüklenilen nesnelleştirici işlev, Aydınlanmanın varlık, bilgi ve tarih anlayışını kristalize eden insan-merkezci doğa bilimi (Nietzsche,1995:49) modernist/pozitivist bilimciliğin meşrulaşmasının belirleyici karakteristiklerindendir. Bilim akıl/deney çifti vasıtasıyla mutlak hakikate ulaşmamızı sağlayan tek yoldur ve bilimsel bilgi dikey zaman boyutu içinde gerçekliğin muazzam bir resmini sunmaktadır. "İlerlemeci" bir retoriğin erekbilimsel bu kavranışı, modernitenin tüm doğasını açığa çıkarmaktadır: Gelenek ve yenilik arasında kurulan ve geleneği küçümseyip geleceği vurgulayan bir denklem (Kara,1992:153).

Ancak günümüzde, akıl, ilerleme ve bilim nosyonlarında ifadesini bulan Aydınlanma'nın tarihsel programı ve içeriği, üç kuşku ustasının (Marx, Nietzsche, Freud) ard zeminini hazırladığı bir "ontolojik şüphe kültürünün" sorgulama gündemindedir. Tekil akıl kategorisi reddedilmiştir, ayrıca onun ürettiği tekil doğrularda. Artık modern bilimin epistemik dayanağı söylemlerarası geçerli evrensel doğruların varlığını anlamsızlaştırmıştır. "Temelcilik/köktencilik"in olası tüm biçimlerini geçersizleştiren "post-modern epistemoloji" doğrular planında "plüralizm"i savunarak radikal ve eleştirel düşüncelerin filizlenmesini sağlamıştır (Kara,1992:154-155).

3.2.

> **"Şimdi artık, manipülasyona dönük aklı ve bütünsellik fetişi ile bu modernlik karabasanından uyanma sürecindeyizdir. İçine uyandığımız yeni ortam, bütünleme ve kendini meşrulaştırma yolundaki nostaljik dürtüden kurtulmuş postmodern dünyanın, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının o heterojen yelpazesinin, ferah çoğulculuğudur. Bilim ve felsefe, o şaşaalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçakgönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farkı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmeliyiz."**
>
> **Eagleton**

3.3.

Post-modernizm'e eleştirel yaklaşımlarıyla tanınan Eagleton'u böyle yazmaya iten sayısız neden var: Kuhn'un ve Feyerabend'in bilim felsefesi alanında yarattığı perspektif değişikliği, felsefede pragmatizmin yeniden keşfi (Rotry), Foucault'nun tarihte süreksizlik ve farklılık konularındaki vurgusu ve "basit ya da karmaşık nedensellik yerine biçim

çeşitliliği gösteren korrelasyonlar"ı ön plana çıkarması, matematik alanında belirlenemezliği vurgulayan gelişmeler, etik, siyaset ve antropoloji alanlarında "öteki" teriminin devreye sokulması, üst-anlatıların reddi (Lyotard) ve farkın indirgenemezliği gibi (Harvey,1997:21).

Tekil bir nesnel dış gerçeklik hipotezine dayalı ontolojinin reddi, tekil gerçekliğe karşılık gelen doğruların tekilliğini kabul eden epistemolojik monizmi reddetmeyi zorunlu kıldığından post-modern epistemoloji, teorik düzlemde "çoğulculuğu" savunmaktadır: Teoriler, kendi özgül doğruluk ölçütlerini içkindir ve bir bilginin doğruluk içeriği, o bilginin üretildiği teorik matris içinde anlam kazanır. Wolff'un deyişiyle "Doğrular da doğruluk standartları da intra-teoriktir (teori içi geçerlidir), inter-teorik (teoriler arası geçerli) değil." (Kara,1992:156) Böylece, "meta-söylem" içeriği kazanmış modern bilimin gerçeklik üzerindeki ipoteğinin kaldırılması olanağının önü açılır.

Bu bağlamda çerçevesi kabaca çizilen post-modern epistemolojik çoğulculuk, yöntemde çoğulculuk savunusuyla Feyerabend'in anarşist bilgi teorisiyle büyük oranda örtüşür.[22] Normal bilimin[23] tek bir paradigmaya bağlı kalma anlayışı yerine paradigmayı değişime zorlayan Kuhn'un devrimci bilim anlayışından etkilenip, Kuhn'a hem en yakın bilim felsefecisi olan hem de onun çalışmalarını en fazla inceleyen bilim felsefecisi olarak (Masterman,1992:84) Feyerabend bilimin iki eksen üzerinde derinleştirilmesi gerektiğini söyler: "Çoğalma ilkesi" ve "inat ilkesi". İlk ilkeye göre, eşanlı olarak birbirleriyle çelişen çok sayıda teori ortaya konmalı ve bu teorilerin savunucuları tarafından doğruluğu üzerinde ısrarla durulmalı ve tüm anomalileri yine ısrarla çözmeye çalışmalıdır. Kuhn'un terminolojisinde sıklıkla bahsettiği normal bilimdeki gibi tek teorinin egemenliği düşüncesi bireylerin eleştirici gücünü zedeler ve böylesi bir düzen de onların gelişimini tehlikeye atar. Diğer bir tehlike de teorilerin birtakım varsayımlarla -ki bunlar sadece yıkma amacıyla konuya yaklaşanların kullandığı türden varsayımlardır- değiştirilmesi ya da tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Oysa ki "zorlayıcı sebepler olmadan teoriler değiştirilmemelidir" (1991a:41). Çünkü bir teorinin değiştirilmesi için tek zorlayıcı sebep "olgularla uyuşmama" durumudur. Birbirleriyle bağdaşmayan olguların varlığı bize gelişmenin

---

[22] Post-modern epistemoloji ile Feyerabend'in tezleri arasında belki de yapılabilecek tek ayrım, ilkinin "ilerleme" nosyonuna eleştirel bir mesafe takınırken, Feyerabend anarşizminin bilimde "ilerleme" gayesi güden örtük bir işlev barındırmasıdır.

[23] Kuhn devrimlerin zorunlu şartı olarak gördüğü "normal bilim" kavramını eserinde şöyle tanımlar: "Geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma" (Kuhn,1995:53).

yolunu açar. Bu noktada olguların sayıca artması sağlam bir yoldur. Feyerabend'in "teorik plüralizm" ile anlatmak istediği; paradigma değiştirilmesinde bir dizi anomali ile karşı karşıya kalmak değil, bir ya da daha fazla kişinin ortaya yeni paradigmalar koyması ve bu paradigmanın eski paradigmadan daha verimli olduğunun çoğunluk tarafından kabul edilmesidir. Belki de başat teoriye sadece bu ilke yoluyla karşı kanıtlar çıkarılabilir (Keat/Urry,2001:85).[24]

Feyerabend'in ikinci ilkesi, "yanlışlayıcı verilerin doğrulayıcı verilere dönüştürülebileceği" ilkesine dayanır. Yeni bir teori, eski teorilerce kuşatılmış olabilir ve böylesi bir durumda bize yanlış hatta saçma da görünebilir. Bilim tarihinde bu durumun çarpıcı örnekleri söz konusudur. Örneğin Kopernik'in güneş merkezli hareket teorisi Feyerabend'in bu iddiasını onaylar nitelikte bir veridir. Kopernik bu teoriyi ortaya attığında başat mevcut teori Aristotelesci dinamik teorisiydi. Bilindiği üzere bu teori dünyanın kendisi ve güneş çevresinde döndüğü tezini yadsıyan sayısız veri barındırıyordu. Daha sonraki dönemlerde Aristoteles dinamiği yerini Newton dinamiğine bırakınca tam tersi bir durum yaşandı. Yani güneş merkezli teori destek görürken, dünya merkezli teoriyi yadsıyan teoriler ortaya çıktı. Newton dinamiğinin Kopernik hipotezinden yüz elli yıl sonra ortaya konulduğu düşünülürse Feyerabend'in karşılaşılan engeller ne kadar çetin olurlarsa olsunlar teoriye sıkı sıkıya sarılmak gerektiği yolundaki görüşünü doğrular (1991a:63-99).

Bu çizgide gelişen anarşizan bir yorumsama, modernitenin bilimsel düzlemdeki kısıtlamalarına ciddi bir yanıt oluşturma kaygısı gütmekte ve modern teorik söylemin jakoben çehresine mukabil post-modern teorik corpus'un merkezkaç (decentralize) bir dokuya bürünmesini de bir imkân olarak sunmaktadır. Feyerabend'in de belirttiği gibi bilgi edinmenin/üretmenin tekil, yegâne geçerli yönteminden bahsedilemez. Bilime biçilen bu "statü" durumu reddedilince, bir tür modern mite dönüşen bilimist söylemin bilime yüklediği işlev de anlamını yitirmektedir. Bilimin artık "tek hakikat" ve kurtarıcı potansiyel taşıyan "tek yol" olmaktan çıktığını kabul ederek, bilimi yararlı ve zararlı işlev ve

---

[24] Araştırma programlarının Kartezyenler, Newtoniyenler ve Bohriyenlerin elinde tekele dönüştüğü tespitiyle "rekabet" nosyonunun önemini vurgulayan Lakatos da Feyerabend'e paralel olarak "teorik plüralizm"in "teorik monizm"den daha iyi olduğunu savunur: "Bilimin tarihi rekabet eden araştırma programlarının tarihidir ve öyle olmalıdır, fakat bir normal bilim dönemleri silsilesi değildir ve öyle de olmamalıdır: Rekabet ne kadar erken başlarsa ilerleme için de o kadar iyi olur." (Lakatos,1992:189)

sonuçlarıyla çok sayıda ideolojiden birisi olarak ele almalıdır (Kara,1992:158). Bir adım daha atabiliriz öyleyse: "Bilim de bir yorumdur" der Nietzsche.[25] Bu sebepten ötürü bilim alanında put kırıcılık, bilimsel zihniyet karşıtları, Ortodoks görüşe muhalif olanlar ve "normalite"den şüphelenenler için daima barınılacak bir yaşam alanı mevcuttur. Bu bağlamda yıkıcılık, normalite için yapısal açıdan elzemdir (Caputo,2002:429).

Ruhsuz disiplinize etmelerle ve yöntembilimsel sınırlamalarla körleşme ve kötürümleşme geçirdiği halde toplumsal gerçekliğin portresine egemen olan bilimin, bilme istemi üzerinde şiddetli ve totaliter bir egemenlik kurduğu gerçeğinden hareketle şunu iddia edebiliriz ki (basit bir literatür taraması da argümanımızı destekleyecektir) aklın yoluna doğru açılan pozitivistik operasyonlar "yönteme hayır" takibatı içinde zayıf düşünceler (pensioredebole)[26] haline düşmektedir. Rotry bir yerlerde insanlığın hiçbir zaman arkasına rahatlıkla yaslanıp, "Ne güzel, nihayet artık huzur bulabileceğimiz bir Hakikat'e ulaştık." diyebileceği bir an tasavvur edemeyeceğini belirttiğinde Feyerabend ile aynı güzergahta düşünmektedir: Çoğalmadan ziyade bir noktada birleşme, farklı hale gelmekten çok üniterleşme olarak insani faaliyetli araştırma metaforunu terk etmemiz gerektiği fikri (Rotry,2002:47).

4.

> "Bilimin insan için yapabilecekleri yeterli değildir. Bu, bilimin insana yapabileceklerine göre ikincil olmalıdır."
>
> **Caldwell**

---

[25] Batı metafiziğinin epistemolojik temellerine mayın döşeyen Nietzsche'ye kulak verecek olursak, Batı metafizik geleneği hakikat istencinin yön verdiği nihilistik bir felsefi gelenektir ve tam da bu yüzden zemini bir kurgu, bir mistifikasyon sonucunda inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu temeller üzerine inşa edilen kurumlar da bu düşünsel ardyörenin izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda bilimsel örgütlenmelerde tıpkı diğer modern kurumların yaptığı gibi insanı yaşamdan uzaklaştıran, ona sürüsel duyumlama yetisini empoze eden ve insanları tektipleştiren bir vizyona sahiptir. Her ne kadar "kurtarıcılardan kurtulma çizgisi"nin trajik filozofu Nietzsche'ye göre bilim dünyanın bir açıklamasını verdiği iddiasını taşısa da aslında yapabildiği tek şey dünyaya yönelik bir yorum ve bir düzenleme sunmaktır (Danto,2002:17).

[26] Pensioredebole: Teorik corpus'una sorgusuz sualsiz herşeyi eklemleyebilen, gerçekte amorf ve asıl bu sebepten ötürü de bir başka düşünsel çerçeveye uyarlanabilen içeriksiz düşünce.

4.1.

Bilimin özgüllüğünü temellendiren evrensellik, ilerleme ve nesnellik gibi kavramlar anlamsız kılınınca "bilim"i "bilim-olmayan"dan ayıran sınır çizgisi bulanıklaştığından,öteki bilişsel yapılardan farksızlaştırılan bilim "göreli" bir kategoriye düşerek, alternatif bilgi türleri arasındaki "imtiyazlı" konumunu kaybetmektedir.[27] Feyerabend; 17., 18., 19. asırlarda bilim, " gerçeği ya da doğru yöntemi bulmuş olduğu için değil...öteki ideolojilerin etkisini sınırladığından ve böylelikle bireye düşünme olanağı sağladığından ötürü kurtarıcı bir güçtü...Ne bilim ne de başka bir ideoloji, onları kendiliğinden kurtarıcı yapan bir şeye sahiptir...İdeolojiler yozlaşarak dogmatik din haline gelebilirler." (1991b:95) diyerek bilimin bir iktidar kavgasına eklemlendiğini belirtir. İdeal bir bilim ortamında halk başarıya giden yolları bozmaksızın bilimsel projelerin tartışılmasına katılmalıdır. Özgür bir toplumda "imtiyazlı" bir entelektüel kümesinden bahsedilemez. Bilim adamlarının yargıları sıradan insanlar içinden seçilen komitelerce incelenmelidir. Son sözü söyleyecek olan uzmanlar değil, konuyla doğrudan ilgili olan insanlardır (1991b:120).[28] Ayrıca modern bilim devletten bilhassa da eğitimden koparılmalıdır. Eğitimde ve toplumun yapılanmasında çoğulcu bir anlayışın egemen olması yoluyla insan eğitiminde pek çok gelenek, dolayısıyla imkân sunulacaktır (Miller/ Güven,1992:46).

Bilim pratiğinin sorgulanmasına olağanüstü bir devinim alanı açan bu savlar, bilhassa eğitim vasıtasıyla kafalarımıza kodlanmış avami bilgi anlayışının ard zeminini görmemize ışık tuttuğu gibi ideolojik çarpıtmalar yoluyla "nesnel" bir bilime ulaşamayacağımız ve bilimin formel toplumsal organizasyonunun çok ötesine uzanıp laboratuvar duvarlarının dışında kalan bir inanç sistemi olduğu gerçeğini de su yüzüne çıkarır. Woolgar'ın argümanlarına başvurursak; modern hayatın tüm boyutlarına nüfuz eden "bilim" kurumuna eşlik eden yüksek itibar; gündelik hayata katılımımız konusunda insanı tekdüze bir biçimde angaje olmaya zorlayan ve bilimin

---

[27] Ulrich Beck, tekno-bilimsel dünyanın yan etkisini bir türlü kontrol altına alamadığı "riskler" ürettiği tespitinden hareketle bilimizm'in (kendiliğinden mesruiyet olarak bilim) çöktüğünü söylemiştir (Mukherjee,2000:34).

[28] Elbette sıradan insanlar bilimsel teorilerin muhteviyatına dair ayrıntılı kararları konunun uzmanlarına devredecek, ancak bilim adamlarının önerilerini pratiğe geçirmeleri için insanların karar ve desteklerine gereksinim duymaları, sıradan insanlara otoriter bir yetkili tavrı yerine, onları bilgilendirme gayesiyle yaklaşmalarını sağlayacaktır. Bu tip bir yaklaşım bilginin paylaşılmasına, dolayısıyla da karar mekanizmalarının teknokrat bir azınlığın eline düşmesi gibi anti-demokratik bir durumun giderilmesine sebep olacaktır (Miller/ Güven,1992:46).

tam kalbinde yatan "temsil" (representation) pratiği (örneğin reklamcıların bilimsel kanıtlara dayanan yeni bir diş macunu markasının cazibesi hakkındaki ikna edici girişimleri); bilim kurumunun pratisyenleri arasındaki toplumsal ilişkiler, iletişim şebekeleri, ödül sistemi, patronaj ve sponsor etkisi vb. konulardan dolayı bir genel kuşku ikliminde geliştirilmiş bulunan "bilimin sosyolojik analizi"nin (1999:13-16) bilim kurumu ve pratiğiyle ilgili anlayışımıza eleştirel bir kuşbakışı sağlaması gerektiğini görmeliyiz. Öte yandan yıllardır birçok batılı düşünürün rasyonalist bilgi teorisinin bir "zulüm ideoloji"si içerimine sahip olarak Batı sömürgeciliğine felsefi meşruiyet sağladığı yolundaki eleştirilerini de hesaba katarsak, bilimin, üzerinde uygulandığı kültürel coğrafyanın kendi iç dinamiklerine ihanet etmeden "insan"ı odak alan yeni bir "değerler inşa"sına gereksinim duyduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda bugünün anonimleşmiş insanını, örselenmiş varoluşundan kurtarmayı, ona daha insanca bir varoluş sunabilmeyi amaçlayan her fikrin önünü açmak gerekmektedir. Pozitivistik yaklaşımların, varolanın olabilecek olan tek varoluş olduğunu düşündüren ampirik algılamanın dar ufuklarının aşılmasını sağlayacak, "bilim" mefhumunun bizatihi kendisini problematik kılacak ve "hayat-alanlarımızı" zenginleştirecek radikal bir bilim anlayışına kapı aralamalıyız. Son noktayı Heidegger'in dile getirdiği zıpkın gibi bir uyarıyla koymak anlamlı olacaktır: "Düşünme ancak asırlardır kutsadığımız aklın gerçekte düşünmenin en muannid düşmanı olduğunu öğrenmeye başladığımız noktada başlar."

KAYNAKÇA

ALTHUSSER, Louıs (1990), Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi, (Ç: Ömür Sezgin), V Yayınları, Ankara

ALTUĞ, Taylan (1989), Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar, Ege Ünv. Basımevi, İzmir

APEL, Karl-Otto (1994), "Bilimselcilik, Hermeneutik, İdeoloji Eleştirisi", Tarih Felsefesi içinde, (Ç: Doğan Özlem), Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul

ARISTOTELES; (2001), Fizik, (Ç: Saffet Babür), YKY, İstanbul

ARMAĞAN, Mustafa (1998), Gelenek ve Modernlik Arasında, İz Yayıncılık, İstanbul

ARSLAN, Hüsamettin (1990), "Sunuş", Bilimsel Bilginin Sosyolojisi içinde, Vadi Yayınları; Ankara

ARSLAN, Hüsamettin (1995), "Pozitivizm/Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, (Der: Sabahattin Şen), Bağlam Yay., İstanbul

BAKER, Ulus (1996), "Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru", Cogito, Sayı:6-7, YKY, İstanbul

CAPUTO, John D. (2002), "Postmetafizik Bir Rasyonaliteye Doğru", İnsan Bilimlerine Prolegomena, (Der. ve Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

DANTO, Arthur (2002), Nietzsche- Hayatı ve Eserleri, (Ç: Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul

DAVUTOĞLU, Ahmet (2000); "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", Divan Dergisi, Sayı 9, Bisav Yay., İstanbul

DEMİR, Ömer (1997), Bilim Felsefesi, Vadi Yay., Ankara

FEYERABEND, Paul (1988), Akla Veda, (Ç: Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yay., İstanbul

FEYERABEND, Paul (1989), Yönteme Hayır, (Ç: Ahmet İnam), Ara Yay., Ankara

FEYERABEND, Paul (1991), Özgür Bir Toplumda Bilim, (Ç: Ahmet Kardam), Ayrıntı Yay., İstanbul

GIDDENS, Anthony; (1996), "Pozitivizm ve Eleştirileri", Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, (Ç: Levent Köker), Ayraç Yay., Ankara

GLEICK, James (1995), Kaos: Yeni Bir Bilim Teorisi, (Ç: Fikret Üçcan), Tübitak Yay., Ankara

GOMBRICH, E.H. (1997), Sanatın Öyküsü, (Ç: Erol Erduran-Ömer Erduran), Remzi Yay., İstanbul

GUIGNON, CharlesB. (2002), "Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Maddi Sorgulaması", İnsan Bilimlerine Prolegomena içinde, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

GÜNDOĞAN, Ali Osman (1995), "Descartes'ta Mekanizm", Felsefe Dünyası, Sayı 30

GÜZEL, Cemal (1996), Bir Bilgi Anarşisi: Feyerabend, Bilim ve Sanat Yay., Ankara

HABERMAS, Jurgen (2001), İletişimsel Eylem Kuramı, (Ç: Mustafa Tüzel), Kabalcı Yay., İstanbul

HABERMAS, Jürgen (1993), İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim, (Ç: Mustafa Tüzel), YKY, İstanbul

HABERMAS, Jürgen (1998), Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, (Ç: Mustafa Tüzel), Kabalcı Yay., İstanbul

HARVEY, David (1997), Postmodernliğin Durumu, (Ç: Sungur Savran), Metis Yay., İstanbul

HEIDEGGER, Martin (1998), Bilim Üzerine İki Ders, (Ç: Hakkı Hünler), Paradigma Yay., İstanbul

HEİDEGGER, Martin (1997), "Sanatın ve Düşüncenin Yolu", Patikalar, (Ç: Leyla Baydar- Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Yay., Ankara

HEİDEGGER, Martin (2002), "Dilin Doğası", İnsan Bilimlerine Prolegomena, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

HEKMAN, Susan (1999), Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, (Ç: Hüsamettin Arslan-Bekir Bolkız), Paradigma Yay., İstanbul

HORKHEIMER, Max (1986), Akıl Tutulması, (Ç: Orhan Koçak), Metis Yay., İstanbul

KAHRAMAN, Hasan Bülent (1999); "Modernite, Sosyal Bilimler ve Disiplinlerarasılık Olanağı Olarak Görsellik", Doğu-Batı, Yıl 2, Sayı 7, FSK Yay., Ankara

KARA, Ahmet (1992), "Postmodern Epistemolojiler ve Modern Bilim", Bilgi, Bilim ve İslam II, İSAM Yay., İstanbul

KOYRE, Alexandre (1989), Yeniçağ Biliminin Doğuşu, (Ç: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yay., Ankara

KEAT, Russel-URRY, John (2001), Bilim Olarak Sosyal Teori, (Ç: Nilgün Çelebi), İmge Yay., Ankara

KOCABAŞ, Şakir (2000), Fizik ve Gerçeklik, Küre Yay., İstanbul

KÖKER, Levent; (1990), İki Farklı Siyaset, İletişim Yay, İstanbul

KUHN, Thomas (1995), Bilimsel Devrimlerin Yapısı, (Ç: Nilüfer Kuyaş), Alan Yay., İstanbul

LAKATOS, Imre (1992), "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programları", Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi içinde, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

MASTERMAN, Margaret (1992), "Paradigmanın Doğası", Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi içinde, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

MILLER, Elaine-GÜVEN, Ferit (1992), "Özgür Bir Toplumda Feyerabend", Birikim, Sayı 37

MUKHERJI, Partha Nath (2000), "Introduction: Methodology in Social Research: Dilemmas and Pespectives", Methodology in Social Research, ed. P.N. Mukherji, Sage Publıcations, Newyork, Delhi

NANDA, Meara (2000), "Bilimin Toplumsal Yapı-Bozumuna Karşı: Üçüncü Dünyadan Uyarıcı Masallar", Marksizm ve Post-Modern Gündem, (Ç: Ahmet Fethi), Ütopya Yay., Ankara

NELSON, John S. (2002), "Araştırma Retoriğinin Politik Temelleri", Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler içinde, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

NIETZSCHE, Friedrich (1995), Deccal, (Ç: Oruç Aruoba), Hil Yay., İstanbul

ÖNER, Yılmaz (1990), Eleştiri Toplum Üzerine Yazılar içinde, T. Adorno, Belge Yay., İstanbul

ÖZLEM, Doğan (1996), Felsefe ve Doğa Bilimleri, İzmir Kitaplığı, İzmir

RABINOW P- SULLIVAN W. (1999), "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu", Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım, (Ç: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul

REIJEN, Williem Van (1999), Adorno: Bir Giriş, (Ç: Mustafa Cemal), Belge Yay., İstanbul

ROTRY, Richard (2002), "Dayanışma Olarak Bilim", Retorik Hermenutik ve Sosyal Bilimler içinde, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

SAYIN, Zeynep B. (1997), "Özne İlkeselliğe Uymaz: Çoğul ve Meta Kimlik", Toplum ve Bilim, Sayı: 73, Birikim Yay., İstanbul

SEZER, Devrim (1997), "Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış", Patikalar, İmge Yay., Ankara

SKINNER, Quentin (1997), "Teorinin Dönüşü", Çağdaş Temel Kuramlar, (Ç: Ahmet Demirhan), Vadi Yay., Ankara

SOYKAN, Ömer Naci (1996), "Hangi Akla Veda?", Cogito, Sayı 6-7, YKY, İstanbul

SOYKAN, Ömer Naci (1997), "Bilimlerin Birliğini Temellendirmede Descartes'ın 'Intuition' Kavramının Yeri", Felsefe Dünyası, Sayı 24, TFK Yay., Ankara

SUNAR, İlkay (1986), Düşün ve Toplum, Birey ve Toplum Yay., Ankara

TARHAN, Belkıs Ayhan (1997), "Özne, 'Ben' ve Tarih Hakkında", Patikalar, İmge Yay., Ankara

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (1997), "Galileo ve Modern Mekaniğin Doğuşu", Felsefe Dünyası, Sayı 24, TFK Yay., Ankara

TOPDEMİR, H.T. (2000), "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", Felsefe Dünyası, Sayı 32, TFK Yay., Ankara

TOWARNICKI, Frederic de (2002), Martin Heidegger, (Ç: Zeynep Durakal), YKY, İstanbul

WITTGENSTEIN, Ludwig (2002), Tractatus Logico-Philosophicus, (Ç: Oruç Aruoba), YKY, İstanbul

WOOLGAR, Steve (1999), Bilim Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme, (Ç: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul

Felsefenin Agorasını Yeniden Kurması*

"Gerçekten diyalektik olan düşünce, eskinin içindeki yeniyi keşfetme arzusudur."

Adorno

I.

20. yüzyılda farklı disiplinlerden pek çok yazar, Batı kültürünün kronik bunalımının bilfiil belirtileri olarak görülen yapı-bozumcu ve postmodern söylemler dizisi eşliğinde felsefenin ömrünü tamamladığı yargısına varır. Bu ilk "ölüm ilanı" değildir tâbi. Soykütüğü Hegel'e kadar uzanabilecek bu karamsar itki Batı'da nihilizmin besleyicisi olacaktır. Çok önceleri modern episteme'ye karşı açılan savaş üç ayrı cepheden gelişir. Benhabib'e göre bunlardan ilki "modern epistemik öznenin eleştirisi"dir: Alman idealizmi ile başlayıp Marx'dan Freud'a, Horkheimer'den Habermas'a uzanan dolambaçlı bir yolda artık düşünümün temel gayesi, egoyu, kendi kendisini maruz bıraktığı esaretten özgürleştirmek olacaktır. Diğer cephe ise, "modern epistemik nesnenin eleştirisi" adı altında derin bir Aydınlanma eleştirisiyle karakterize olur: Nietzsche ile başlayıp Frankfurtçular ve Heidegger ile zirveye ulaşan ve modern epistemenin bir tahakküm epistemesi olarak analiz edildiği anti-Platoncu çizgi, tavrında oldukça nettir. Bu minvalde Aydınlanmanın şeylerle ilişkisi diktatörün insanlarla ilişkisine indirgenecektir. Son eleştirel cephe ise "modern gösterge kavramının eleştirisi"dir: Saussure ile başlayıp Frege ve Wittgenstein'da billurlaşan ve dilin kamusal karakterini öne çıkararak bilinçten göstergeye, sözcük tekinden dilsel göstergeler arasındaki ilişkiler dizgesine sıçrayan "dil-paradigma" anlayışı (s.273-7). Sonuçta bu anlayışların ortak hükmü felsefi pratiğin elini kolunu bağlayacak bir içeriği bünyesinde barındıracaktır: Aydınlanmacı felsefi-düşünüm kurgusu, eleştirel olmayan gündelik doxa pratiğiyle göbek bağı olan bir episteme kurgusudur. İlerlemeci modern toplum tahayyüllerinin ifade krizine eklemlenmiş bir "anlam bunalımı"na (Husserl buna 'krisis' demişti) ek olarak muhtelif egemenlik projeleri de iflasın eşiğine gelir. Dünya tarihsel-pratik sahada sayısız vahşeti histerik bir şekilde yaşarken, aydın(lanmış)larda "zayıf düşünce" etrafında umarsız bir uzlaşıma giderler. Ancak bu "okuma" tarzlarından sadece birkaçının göstergeleridir. Felsefe ve siyaset arasındaki akrabalık ilişkisini, yani düşünen varlık ve

---

* Güney Çeğin, **"Felsefenin Agorasını Yeniden Kurması"**, Düşünen Siyaset, sayı: 18, sayfa: 101-111, 2003.

yurttaş bağıntısını hesaba katarak özerklik sorunsalını ve siyasetini, ontolojiden hareketle belirlemek yerine tahayyülün yaratma dinamiği ekseninde açıklama girişimiyle Cornelius Castoriadis, bize yeni bir alternatif düşünme yolu sunacaktır.

II.

Türkiye'de Marksizm'in akademizasyonu süreciyle başlatılan genel teorik esnekleştirmelere paralel olarak, sol gelenek içinden gelip daha sonra farklı istikametlere yönelen düşünürlerden kimisi gereğinden fazla şişirilirken, kimisi de gereğinden fazla ihmal edilmiştir. Entelektüel pazarda Brechtçi "mesafe koyma"nın bir tezahürü olarak görülebilecek böylesi bir yan tutmayı, Bourdieu'nün seçkinlik/itibar [distinction] kârlarının söz konusu pazara taşınması analiziyle açıklamak olanaklıysa da hesaba katmamız gereken sayısız faktör bu şişirme ve görmezlikten gelme stratejisini oyuna sokmaktadır. Genellikle Batı'daki herhangi bir teorisyenle özdeşleşmiş olan Türk aydını, kendisini yadsıdığını, kendisinden vazgeçtiğini sanmadan kurmaya çalıştığı şubesinde geviş getirmeyi ve sık sık iman tazelemeyi tercih ederek sığ bir konformizme saplanmıştır. Bu durum, postmodern "karnaval"ın çok ciddi siyasal "yan etkileri" ile daha fazla etkisini hissettirmeye başlamış, ülkemizdeki süreli yayınlar ülke gündeminden oldukça uzak konuları temcit pilavı gibi ısıtıp önümüze sunarak bu sürece ayak uydurma gafletine düşmüşlerdir.

20. yy'ın ikinci yarısında yaşamış en önemli özerklik teorisyenlerinin başında gelen Castoriadis'in çalışmaları bir Foucault ya da bir Habermas'a nazaran "akademik lezzet" bakımından uygun bulunmamış olsa gerek, O'nun özerklik projesi Türk akademiyasının ilgisine mazhar olmamıştır. Oysa ülkemizde heteronominin/yaderkliğin, en özgür sayılan alanlara bile sıkı sıkıya yerleştiğini göz önüne alırsak, Castoriadis'in çözümlemelerinin hem neden güncelliğini koruması gerektiğini hem de neden bilinçli bir suskunlukla geçiştirildiğini anlayabiliriz. Tüm bu sebepler dolayısıyla, Castoriadis'in entelektüel üretimlerini, özellikle bu üretimlerin nasıl yeni bir özgürleşimci projeye ön ayak olabileceğini ve felsefenin sonu tartışmalarına ciddi açılımlar sağladığını, kendi eleştirimizin altında ezilmeden (yani yeni bir şubenin bekçiliğine soyunmadan) eleştirel bir perspektiften ele almaya çalışacağız.

III.

Bugün post-modernist damgasını taşıyan düşünürlerin, çağdaş öncülerinden devşirdikleri bir otomatizmle sık sık bir şeylerin sonunu ilan

ettiklerini görüyoruz. Bu durum rastlantıdan ibaret olmasa gerek. Çünkü bu konformist ruh halinin ardında uç veren kötümser ve indirgemeci bakışın öyle pek de uzun bir geçmişi yok. Beşerîyetin tarihsel kazanımlarını dışlamanın dayanılmaz hafifliğine kapılalı beri, Batı'da bilimsel "establishment", "sonculuk fetişizmi" diyebileceğimiz türden bir duruma alışır oldu. "Ne yapılmalı?" gibisinden siyasi ve ahlâki zemin arayışlarını küçümsemeyi temel düstûr haline getiren söz konusu paradigmanın sınırları içinde "özgürlük", "özerklik" kavramları da giderek aşınmaktadır. Lyotard'ın "postmodern durum"unu yaşantılayan herkes, tahakküm mekanizmaları, fetişleşen tüketim ilişkileri ve enformatik araçların simgesel şiddetine maruz kalmakta. Bu durumda bireye minör ve negatif bir özgürlük alanı kalmıştır. Tüketim antropolojisinin bir "arzu makinesi"ne dönüştürdüğü bu insan tipi, çağdaş kapitalist toplumun vitrininde hızla erimektedir. Bu yüzden elinizdeki metin, özerkleşme yolunda siyasallaşmanın önüne rezervler koyan bu ontolojik kuşatılmışlıktan çıkmak noktasında Castoriadis'e başvuracaktır.

Castoriadis'in kuramı açısından en önemli tespitlerden birisi toplumların, hemen hemen her yerde ve her zaman kurumlandırılmış yaderklik ile birlikte yaşadıklarıdır. Nomos'un toplum-ötesi bir kaynağının olduğuna ilişkin kurumlandırılmış tasarım da bu tespitin bir parçasıdır ki bu noktada "özerklik" mefhumunun tanımı büyük önem arzeder:

> *"Özerklik, 'olgular' üzerine değil de toplumun imgelemsel imlemleri ve bu imlemlerin olası temeli üzerine açık ve sınırsız bir sorgulama patlak verdiği anda, bir tohum halinde, ortaya çıkar. Bu hem başka tür bir toplumun hem de başka tür bireylerin adeta 'açılış'ının yapıldığı bir yaratım anıdır. Tohum terimini kullanmamın nedeni, özerkliğin ister toplumsal olsun ister bireysel, bir tasarı olmasıdır. Sınırsız sorgulamanın ortaya çıkışı yeni bir tarihsel eidos yaratır"* (2001:77)

Bireysel ve toplumsal özerklik mefhumunu siyasal ve felsefi açıdan tanımlamakla en temelde demokrasiyi özendirmeyi hedefleyen Castoriadis için özerkliğin bireysel ayağı, kişinin kendi nomos'unu oluşturması, davranışlarını oto-kontrole tâbi tutarak, kendi arzu ve isteklerinin tam anlamıyla farkında olmasıdır. Varlık'ın tarihinde yeni bir eidos'un[1] ortaya çıkışının ifadesi olan bu argüman dahilinde "Birey hangi anlamda özerk olabilir?" sorusunun biri iç, diğeri dış olmak üzere iki öğesi

---

[1] Eidos kavramıyla Castoriadis, bilinçli ve açıktan açığa kendi varoluş yasalarını değiştiren bir varlık tipine gönderme yapar: Tefekkür-kabiliyetli ve taammüden tasarlayan öznellik (Robinson&Rundell, s. 220).

vardır. İç öğe, kendi ruhuna sahip bireyselliğin ilişkilerine bağlıdır. Her bireyin çekirdeğinde bulunan ruhu (bilinçaltı, itkiler) ortadan kaldırmak ya da denetim altına almak söz konusu olmadığına göre, hakiki bir "öznellik"in oluşması yolunda, tekil insanın, bir yaratım ve değişim kaynağı olan temel imgelemi/tahayyülü azat olacağından, insanın fiili bir özgürlüğe ulaşması mümkündür.

> *"Özerk olmak, özgürlüğe ve hakikat amacına bel bağlamış olduğumuz anlamına gelir. Eğer öyle olmasaydı, Kant'ın başka şey yapmak yerine neden Critiques'ler üzerine kafa patlattığını anlayamazdık" (2001:79)* .

Dış öğe ise, tarihsel-toplumsal ummanın göbeğine düşen bir bireyin tek başına ve toplumsal yapı çeşitliliğinin her birinde özgür olamayacağı gerçeğiyle hareket etmek zorunda olmasıdır. Bireyin toplumsal oluşum içine girebilmesinin ön koşulu toplumsal kurumları içselleştirmektir. Öyle ki özerklik gayesi taşıyan bireyin doğuşu açısından, tarihsel-toplumsal alanın[2], sınırsız bir sorgulama uzamına kapı aralayacak şekilde kendi kendisini değiştirmesi birincil önem taşır.

Toplumsal özerklik ise bireysel özerklik kavramına oranla daha açıktır: Toplumun nomos'unu bir kolektivite içinde oluşturabilmesidir. Castoriadis bu noktada "kolektivite" kavramını italikler. Aksi takdirde tüm totaliter yönetim şekilleri özerk olarak adlandırılabilirdi. Kendi nomosunu kuran toplum, bir sonraki aşamada kendi normlarının kaynağıymış gibi kendisini onaylar. Burada söz konusu olan salt kendi kendine kurumlaşma değildir.

Kendi özerklik kavramını hassasiyetle Kant'ın "özerk"inden ayıran Castoriadis'e göre özerklik, değişmez, sabit bir neden içinde keşfedilen, herkes için bir defa verilen bir nomos'a göre işleyişten çok daha fazla birşeydir. Kantçılık, özerklik sorunsalını "kendi içinde bir son" olarak ele alırken, Castoriadis aynı sorunsalı insanın kendisi ve yapabilecekleri bakımından insancıl bir amaç olarak algılar ve önemli postulatlar koyar:

1- Bireysel özerklik, toplumsal özerkliğin ve bunların karşılıklı olarak bulunmaması durumunda imkânsızdır. O halde çıkarılması gereken ilk ders, heteronom bireylerden teşekküllü bir toplum asla özerk olamaz. Dahası, özerklik, ancak bireylerin, kendi eylemlerini koşullandıran yasaların düzen ve

[2] Castoriadis'in kilit terimlerinden biri olan tarihsel-toplumsal alan, "toplum" tipine uygun, yeni ve mutlak bir ontolojik düzen türü değildir. Daha çok, her seferinde, her biri yeni bir toplum eidos'unu/yaratımını temsil eden başka biçimler vasıtasıyla vücuda gelir.

kapsamı içinde doğrudan yer aldıkları takdirde mümkün olabilecek bir tasarıdır.

2- Eğer özerklik mefhumunu kabul edecek olursak, topluma ait olan "sınırsız" sayıdaki birey, kurumsal aktiviteler içinde, herkesin eşit katılımının etkin bir şekilde mümkün olmasıyla tanımlanan demokrasi idealini içselleştirmesi gerekecektir. Castoriadis böylece "liberal oligarşi" nitelemesiyle pejoratif bir anlam yüklediği temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasi idealini ortaya koyar.

3- Kurumsal geleneğin sürekli sorgulanmasını mümkün kılan yeni bir toplumsal eidos için Antik Yunan'ın taşıdığı siyasal önem. Castoriadis'e göre bu önem, iki yaklaşım tarafından çarpıtılmıştır. Bunlardan biri Antik Yunan'ı ebedi bir prototip gibi sunmaya yatkın nostaljik paradigma. Ötekisi de Antik Yunan analizlerinin tamamıyla sosyolojikleştirilmesi ve antropolojikleştirilmesidir. Eğer ki, siyasetin "konusu toplumun, toplum olarak kurumlandırılması olan kolektif bir etkinlik" (s.301) olduğu gerçeğini gözardı etmezsek Antik Yunan'ın bir "tohum", yani tarihsel-toplumsal bir tasarım olduğunu kabul ederiz.

IV.

"Sosyalizm ya da Barbarlık" dergisini çıkarmaya başladıktan sonra terminolojik terkibini yavaş yavaş "sosyalizm"den "özerklik"e doğru geliştiren Castoriadis, işe Marksist modelin geniş kapsamlı bir eleştirisiyle başlar. Temel argüman şudur: Marx'ın teorisindeki gerçek devrimci öğeler, Marx'ın insanlığın bilinen tarihinden itibaren saptamaya uğraştığı "tarihin sanılan yasaları"nı nesnel yasalar şeklinde formüle etmeye çalışması ile etkili biçimde temelini çürütmüştür. Bu durum ister istemez teorinin açık uçluluğunu engellemiş, kapalı bir düşünce sistemi oluşturmuştur. Marksizmin böylesi bir vücuda gelişi, kendi ilk devrimci esininin de ölümünü kapsar:

"Kuramsal etkinliğin kapalı olma iddiasındaki bir kuramsal sisteme dönüşmesi, egemen kültürün en derin anlamına doğru bir geri dönüştür. Zaten burada olana, yaratılmış olana yabancılaşmadır; devrimci projenin en derin anlamının yadsınmasıdır; her anlamın nihai kaynağı olarak insanların gerçek etkinliğinin ortadan kaldırılması; radikal alt-üst oluş olarak devrimin, en üstün ilke olarak özerkliğin unutulmasıdır; kuramcının, insanlığın sorunlarının çözümünü kendi omuzlarına yükleme iddiasıdır.(...) Kapalı kuramsal sistem, insanları, zorunlu olarak, kendi

tarihsel doğrusunun edilgen nesneleri olarak ortaya koyar, çünkü onları kendisinin de bağımlı olduğu o geçmişe tâbi kılmak zorundadır" (1997:118-120).

Marksizm'in problematik karakterinin sıkı bir çözümlemesinden sonra, Castoriadis'in geniş bir eleştirisellik içinde sadece tarihsel maddeciliği değil, aynı zamanda Marksizm'in başka yönlerini de eleştiriye tâbi tuttuğunu görüyoruz. Artık terk edilmesi gereken temel ikilem oldukça açıktır: Bir kişinin kendisini hem devrimci hem de Marksist olarak tanımlaması. Bu ikilem ortadan kalkmazsa toplumun radikal bir dönüşümü düpedüz hayal olacaktır. Ona göre tarihsel maddeciliğin özü kabul edilebilir değildir ki bu yüzden Marksist tarih kavramı, sağlayacağını iddia ettiği şeylerin bir izahını sunamaz. Çünkü bu tarz bir anlayış, tarihsel evrime sahip "zorlama"nın basit bir şemayla özetlenebilme imkânını ortaya koyarak başından itibaren başarısızlığa mahkûm olmuştur:

"...tekniğin gelişmesini 'son çözümlemede' tarihin itici gücü olarak görür ve ona özerk bir evrim, kapalı ve iyice tanımlanmış bir anlam atfeder, ... tarihin bütününü, ancak gelişmiş kapitalist toplum için bir anlamı olan ve ondan önceki toplumsal yaşam biçimlerine uygulandığında sorun çözmekten çok yaratan kategorilere tâbi kılmaya çalışır,...baskın güdülenimi ekonomik olan, özünde değişmez bir insan doğasının varolduğu yönündeki gizli bir koyuta dayanır" (s.50)

Castoriadis devam edegelen eleştirilerinde ayrıca birçok felsefi düşünce ile de hesaplaşmaktan geri durmaz. Hegel'in nesnelciliği onun hedef noktasıdır. Bilindiği üzere Marx'ın teorisinde akliliğin felsefi ifadesi, mitoslaşmış idealistik biçiminden kurtarılmış (!) Hegel diyalektiğidir. Marksist geleneğin totemik bir simgeye dönüştürdüğü "Hegel'in diyalektiği onun kafasındaydı, ben onu ayaklarına geri yerleştirdim" sözüyle billurlaşan bu tersine çevirme işlemini sorgulayan Castoriadis'in ilk sorusu şudur: Böylesi bir işlemin, diyalektiğin nesnesinin doğasını değiştirme gücüne sahip olup olmadığı niçin sorgulanmadan mekanik bir biçimde kabul edilmiştir? İkinci soru: Bir şeyin tözünü değiştirmek için onu (Marx'ın yaptığı gibi) ters-yüz etmek yeterli midir? Ve üçüncü soru: Hegelciliğin "içeriği", diyalektik "yöntem"ine böylesine az mı bağlıdır?

Tabi ki Castoriadis'e göre durum hiç de göründüğü gibi değildir. Marx, Hegel diyalektiğini muhafaza ederken paralelinde onun akliliğini defetmez. Onda değiştirdiğini savunduğu Hegel'de "tinselci", kendisinde/Marx'da "maddeci" olan elbise ise başlı başına bir tartışma konusudur. Çünkü Hegel'inki gibi kapalı bir diyalektik zorunlu olarak akli olacaktır: Felsefi tecrübenin tam anlamıyla rasyonel belirlenimlerine

indirgenebilir olduğunu hem önvarsaymakta hem de kanıtlamaktadır. Bu kapalı diyalektik "hakiki bilgiye nasıl ulaşabiliriz?" sorusunu yanıtlamak ister.

> *"Hegel'in diyalektiğinin özü, 'logos'un doğadan önce yer aldığı yönündeki olumlamada değildir, hele de bunun 'tanrıbilimsel elbisesi'ni oluşturan söz dağarında hiç değildir. Yöntemin kendisinde, 'gerçek olan her şey akılsaldır'ı ileri süren temel koyutta, nesnesinin olabilecek belirlenimlerinin tümünü üretebilme yönündeki kaçınılmaz iddiada yatar. Bu öz, diyalektiğin 'ayaklarının üzerine bastırılması'yla yıkılamaz zira görünürde hep aynı hayvan söz konusu olacaktır. Hegel'in diyalektiğinin devrimci bir biçimde aşılması onun ayaklarının üzerine oturtulmasını değil, ilk iş olarak kafasının kesilmesini gerektirir" (s.95-6)*

Burada Castoriadis'in gayesi açıktır: İnsanların kurumlaştırarak kurduğu toplumu dönüştürme yolunda, tarihsel evrim süreci ya da toplumsal nomos'u kanıtlamak için ilan edilen geçmiş tüm ideolojilerle radikal bir tartışmaya girmek ya da başka türlü söylersek Herakleitos ile başlayan "theoria" illüzyonuna açık bir saldırı ilanı.

V.

Özerklik kuramını inşa ederken "felsefenin sonu" tartışmalarına da katılan Castoriadis'in felsefe tanımı da düşüncesiyle paralellik taşır: Felsefe *"Bireysel ve toplumsal özerkliğe ilişkin Yunan-Batı tasarısının merkezi öğesi"dir (2001:92).*[3] Bu bağlamda felsefenin mezarını kazmak için atılan her adım özgürlük fikrini baştan baltalamak olacaktır. Zayıf düşüncenin yüceltildiği bir ortamda felsefenin sonunun ilanı ilkin Hegel'ce dile getirilmişse de bugün bu işi üstlenenin Heidegger ve tilmizleri olduğunu söyleyen Castoriadis, açık saldırısını ontolojik düzlemden yöneltir.

Heidegger'in örtük tarih felsefesinde "Gerschik"in doğuşunun (Dasein'in yazgı, yönelim ve hibesi olarak tarih) temel sebebi, Castoriadis'e göre O'nun siyasal etkinlik karşısındaki "kalıtsal körlüğü"dür. Yunanlılardan dem vurmada son derece bonkör olan Heidegger'in "polis", "eros" ve "psyche" konularına gelince anlaşılmaz bir suskunluğa bürünmesinin kafa karıştırıcılığı bir yana felsefenin poliste ve polis sayesinde doğduğu olgusunu filozofumuz nasıl görmezlikten gelmiştir? Yanıt basittir aslında: Bireylerin mevcut düzene karşı

---

[3] Antik-Yunan tarihçisi Vernant da kadim Yunan modelinin insanı toplumsal vazifelerine, yükümlülüklerine ve polis içindeki işlevlerine entegre eden bir yapı kurduğunu yazar. Bkz. Jean-Pierre Vernant, Eski Yunan'da Söylen ve Toplum, Ç: M.Emin Özcan, Ank. 1996, İmge Yay.

geliştirdikleri etkinlikleri yok sayma. Tam da bu noktada böylesi bir tercih Heidegger ile Hegel'i aynı noktada buluşturur: Geçmişteki filozofların eleştirel biçimde tartışılmasının yasaklanması ya da bunun imkânsız bir hal alması. Hegel, önceki filozofların eleştirilemeyeceğini, aşılacağını (aufgehoben) ve bunun Mutlak Bilme'ye ulaştığımız ana dek sürüp gideceğini savunur çünkü. Söz konusu strateji devreye sokulduğunda, "felsefi demokrasi", yani yaşayan filozoflarla ölmüş filozofların zamanın dışında buluşarak tartıştıkları "agora" yıkılmış olur. Düşünmenin tarih-ötesi agorasının (bir anlamda farklı doxaların özgürlük uzamının) tahribi Heidegger'in ontolojisinde de mevcuttur. Öyle ki tüm filozoflar "Dasein'in tarihi"ne ait momentlere tekabül ederler. Yeni dille söylersek onlar ancak yorumlanabilir ve "yapıları sökülebilir" (2001:93-5).

> *"Bu, her durumda, aşağıdaki noktaların gösterilmesi gerektiği anlamına gelir: 1. Geçmişin tüm filozofları, "varlıkbilimsel farklılığın" örtülmesi, Varlık'ın unutulması, olanların varlığıyla ilgilenip Varlık'ın anlamı sorusu karşısında ilgisiz kalınması olarak algılanan 'metafizik'e katkıda bulunur; 2. Buna rağmen ve tuhaf bir biçimde, bu 'unutma', Hegel'e yaraşır bir devinimle tarih içinde gitgide daha komple biçimlere doğru ilerler (yani aslında geriler), öyle ki, Varlık'ın unutulması anlamında metafiziğin tamamlanması ve son bulması, ta en başından, Platon'la birlikte (hatta belki de Sokrates öncesi düşünürlerle) ortaya çıkar ama Hegel ve sonra da Nietzsche'yle çok daha mükemmel bir biçimde gerçekleşir." (s.95)*

VI.

Peki o halde bundan sonra skolastik bir akademizm ile yapıbozumcu bir konu dışı kalma arasında sıkışıp kalan felsefenin durumu ne olabilir? Felsefe eğer raison d'être'sini/varlık nedenini yitirmişse, herhangi bir felsefe tarzı olmaksızın "toplum eleştirisi" yapmak mümkün mü? Bu bağlamda felsefe agorasını yeniden inşa edebilir mi? Castoriadis'e göre, düşüncenin öz-düşünsel etkinliği olarak felsefe, ideal olarak her düşünce biçiminin kendisi için uygun olacağı anlamını içerir; dolayısıyla, bir filozof için, kendisinden önceki filozofların düşünceleri de zorunlu olarak uygundur; geçmişteki filozofları eleştiren bir filozofun özeleştiri yaptığı söylenebilir. Aynı dönem ve mekanda doğan felsefe-demokrasi ikilisinin yaderkliğin reddinin yapıtaşları olduğunu kabul edersek, kolektif özerklik tasarısı bağlamında, felsefenin temel konusunun "Varlık nedir?" ya da "Varlığın anlamı nedir?"gibi sorunlara ilişkin olmadığını, "Varlık, phusis (büyüme gücü), polis, adalet, vb. ve kendi öz düşüncem hakkında

ne düşünmeliyim?" sorusuyla temelden ilgili olduğunu yazan düşünür, felsefe ve demokrasi birlikteliğinin otonomi tasarısının asal biçimde somutlaşması olduğunu savunur.

Hatırlarsak, Heidegger tekno-kültürle sarmalanmış bir dönemde artık felsefenin kapandığını, yapılabilecek tek şeyin "şiire dönme" olduğunu söylemişti. Castoriadis ise, tekno-bilimsel paradigmanın dünya üzerindeki hegemonyasının kırılamazlığı meselesini, "varlığın yazgısı"na ilişkin "metafizik" bir kapanmaya bağlar. Bu yeni hegemonik durumu tarihsel-toplumsal imkânlar ya da kurucu güçler üzerine bir düşünce dolayımında izah edemeyen Heidegger'in es geçtiği şey, modern bilimin sahip olduğu sayısız iç çelişki ve açmazlardır. Olandan ya da olanın varlığından ayrı bir "Varlık düşüncesi" bulunabileceği teziyle, felsefenin asli nesnesini (Varlık, varlığın bilinmesi, "Ben", "Biz", siyasal oluşumumuz, adalet, vb. üzerine ne düşünmeliyim ne düşünmeliyiz?) bilinçli bir yok saymayla başından savan Heideggerci kısıtlama bugün ciddi tehlikeler (kültürel pessimismus, siyasetsizleşme, genelleşmiş konformizm vs.) taşımaktadır.

Oysa Castoriadis'e göre, felsefenin teknik ve bilim tarafından yutulması imkânsızdır. Bugün tanık olduğumuz şey, felsefenin temel sorunlarının, *"pozitivist bir metafiziğe ait olan sakin ve yumuşak dogmacılığın kalın bir katmanının altında" (s.109)* olabildiğince derinlere gömülmesidir. Öte yandan felsefi-punk tarikatlarıyla göbek bağı olan felsefe tarihçileri de düşüncenin serbest piyasasında at oynatmaktadırlar: Ölen felsefe değil, sahiciliktir[4] aslında.

Tam da bu noktada Castoriadis ile buluşan Rorty'nin eskatalojik söylemlere karşı tepkisini gündeme getirmek gerekiyor: "Felsefenin sonu" veya başka herhangi bir şeyin sonunu ilan etmek, sayısız "kriz durumları" tespit etmek, filozofların kendilerini "yasa koyucular" olarak algıladıkları zamandan kalan sersemliklerinin bir ürünüdür. Bu tarz ilanlar, kâti başlangıç ve sonlar görmekten hoşlanan ve dünyanın entelektüel düzen tarafından yönetilebileceğini ve entelektüel düzene indirgenebileceğini hisseden filozofların kibrinin başka bir örneğidir. Oysa "Lebenswelt"

---

[4] Sahicilik, ego-santrik bir özgürlük ideali olarak algılanmamalı; çünkü insan, yaşamının tüm süreçlerinde Mead'in "anlamlı ötekiler"iyle diyalojik bir ilişkiye girer. Bireyi atomistik ve araçsalcı bir fanusa kapatan tüm serbest piyasa ideolojilerini aşmanın yolu, belki de yurttaşa onurunu yeniden kazandıracak bir "siyasal yurttaşlık" kavramını radikalleştirmek olacaktır. Bu konuya ilişkin derinlikli bir çalışma Charles Taylor tarafından yapılmıştır. Bkz. C. Taylor, Modernliğin Sıkıntıları, Ç: Uğur Canbilen, İst. 1995, Ayrıntı Yay.

filozofların sistemik akıllarının müsaade ettiğinden daha fazla karmaşıktır (bkz.Rotry:1995).

Sonuç olarak şunu söylemek mümkün: Felsefi etkinlik için kışkırtıcı ve varoluşu yazgı olmaktan çıkaran düşünceler şart. Husserl'in Aristo'ya döndüğü "Lebenswelt" yeni bir başlangıç için en uygun zemini oluşturuyor. Şeylerin hegemonik düzenine karşı direniş odaklarını kuracak olan felsefi tahayyüldür çünkü. Kapanışı Castoriadis ile yapmalı:

> "Gece, ancak, kendilerini geceye bırakanlar için gelmiştir, yaşayanlar için, güneş her gün yeniden doğar."

KAYNAKÇA

BENHABİB, Şeyla (1999), Modernizm, Evrensellik ve Birey, (Ç: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul

CASTORİADİS, Cornelius (2001), Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair, (Ç: Hülya Tufan), İletişim Yay., İstanbul

CASTORİADİS, Cornelius (1997), Marksizm ve Devrimci Kuram, (Ç: Hülya Tufan),

ROBİNSON, G.- RUNDELL, J. (1999), Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek, (Ç: Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yay., İstanbul

ROTRY, Richart (1995), Olumsallık, İroni ve Dayanışma, (Ç: Alev Türker-Mehmet Küçük), Ayrıntı Yay., İstanbul

VERNANT, Jean-Paul (1996), Eski Yunan'da Söylen ve Toplum, (Ç: M. Emin Özcan), İmge Yay., Ankara

Randall Collins'in Mikro-Yönelimli Çatışma Teorisinin İçerimleri*

Sosyolojik çatışma teorisi, 1950'lerden itibaren, dönemin hâkim paradigması olan işlevselci teoriye muhalif alternatif bir yaklaşım olarak inşa edilmiştir. İşlevselciliğin teorik gurusu Talcott Parsons'ın, analitik amaçlarla· *sürekli denge halinde bir sistem* varsayımından hareketle *kurgusal bir dünya* anlayışı yaratması karşısında bir grup sosyolog, toplumsal gerçekliğin çatışmalı doğasını açıklayacak soyut önermeler geliştirmeye çalışan bir çatışma sosyolojisi önerirler. Kökleri Marx, Weber ve Simmel'e kadar götürülen bu alternatif yaklaşım, en temelde toplumsalın topyekûn analizine girişerek, toplumsal sınıflar ve diğer kolektif aktörlerin çatışmayı nasıl harekete geçirdiklerini aydınlatmaya çalışır. Her ne kadar sosyoloji alanı içinde Parsonscı şema kadar başat bir konuma gelemese de söz konusu teorinin zamanla işlevselci yaklaşımın en güzide muarızı haline geldiğini söyleyebiliriz.

Çatışma literatüründe en fazla öne çıkan isim ve yaklaşımlarsa kabaca şu şekilde sıralanabilir: Ralph Dahrendorf'un diyalektik yaklaşımı, Lewis Coser'ın çatışmanın işlevi yaklaşımı, Randall Collins'in alışverişçi çatışma yaklaşımı ve Jürgen Habermas'ın eleştirel teorisi. Bu çatışma teorisyenleri arasında Collins'in perspektifi *genel çatışma teorileri* manzarası içinde ayrıksı bir yer işgal etmektedir. Genellikle makro-okumanın mikro-incelemeye baskın geldiği bu yaklaşımlar bütünü içinde Collins, bireylerin yüz yüze etkileşim esnasında neler yaptıklarını inceleyerek, mikro gerçeklik düzeyinde başlayan (ve oradan da makro düzeye doğru uzanan) bir çatışma sosyolojisi geliştirir. Teorisi basitçe bireylerarası etkileşim süreçlerinin odağındaki *kaynak alışverişi* ile *ritüellerin yayılımı*na odaklanır. Daha açık bir ifadeyle söylersek, Collins kişi veya grup olarak *eşitsizler* arasındaki kaynak alışverişini ve bu konuma içkin olan sosyal gerilimi/çatışmayı ritüeller aracılığıyla hafifletme çabasını temel inceleme nesnesi olarak belirler.

Etkileşim Ritüeli Zincirleri Olarak Toplumsal Yapı

Randall Collins, ülkemizdeki sosyal bilimler alanında neredeyse hiç irdelenmeyen, ama dünya sosyoloji literatüründe ciddi bir ilgiye kaynaklık teşkil eden *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*

---

* Güney Çeğin, **"Randall Collins'in Mikro-Yönelimli Çatışma Teorisinin İçerimleri"**, Toplum ve Bilim, Sayı: 124, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012.

adlı eserinin daha başında çatışma olgusuna ideolojik düzlemde bakmadığını, çatışmanın iyi ya da kötü olduğunu savunan politik bir görüşle işe başlamadığını açıklama gereği duyar. "Çok-nedenli bir dünyanın tek-nedenli bir açıklaması" olarak eleştirdiği Marksizm ile olan mesafesini ortaya koyduğu bu kısa açıklamasından sonra, çatışma fenomenini realist bir zeminde, toplumsal hayattaki temel (belki de *en temel*) süreç olduğu için tercih ettiğini ve özellikle birey açısından mercek altına yatırdığını ifade eder. Ancak bu demek değildir ki Collins için "genel toplumsal düzey"in ihmali teorik açıdan meşrudur. Aksine Collins, birey-düzeyinde ve küçük boy teorileri tercih etse bile, "*sosyolojinin sadece mikro-düzeyde amacına ulaşamayacağı*"nı düşünür (1975: 11). Velhasıl, toplumsal yapıların varlığını ve makro gerçekliği yadsımadığı gibi, makro teorilerin yapı olgusunu, inşa edildikleri temel süreçlerden kopardıklarını ileri sürer. Yapının ne olduğu ve neye benzediğine dair metaforik açıklamasıysa bu eksende son derece belirleyicidir (1975: 56):

> "İnsan toplumunu bir uçaktan bakarmış gibi hayal etmeye çalışın. Gözleyebileceklerimiz binalar, yollar, araçlar ve –duyularımız yeterince keskinse– ileri geri hareket eden ve birbiriyle konuşan insanlardır. Kesin bir dille konuşursak, hepsi budur; bütün açıklamalarımız, açıklamaya tâbi tutulacak bütün konular bu gözlemler içinde temellendirilmelidir. 'Toplumsal yapı', insanların muhtemel karşılamaları bekleyerek ve geçmişi anımsayarak yaşadıklarını anladığımızda böyle bir resme sahip olabilir. Hayali bir hava zaman-boşluğu fotoğrafında, böylece, toplumsal yapı toplumsal trafiğin ağırlığını gösteren bir dizi ışık çizgisi olarak görünecektir. İlişkilerin duygusal niteliğine tekabül eden farklı renkte ışıklar –belki de salt resmi ilişkileri gri, daha kişisel bağlılıklarla karışmış haldeki örgütsel ilişkileri kahverengi, toplumsal ilişkileri sarı ve yakın kişisel arkadaşları kırmızı renkte ışıklar– olarak düşünürsek, daha da önemli bir haritaya sahip oluruz."

Dolayısıyla toplumsal yapı, (Durkheim'ın dediği gibi) dışsal ve kısıtlayıcı bir zatiyet değil, *etkileşim kalıpları* olarak tanımlanmalıdır. Collins'in sonraki çalışmalarında bu tanımı daha da sofistike hale getirdiğini görürüz: "*Zaman içinde somut ortamlardaki bireyler tarafından tekrarlanarak genişleyen 'etkileşim ritüeli zincirleri'*" (2005). Öyle ki, bu tekrarlar zincirinin araştırmacı için en kolay saptanabilir parçası ise *fiziksel*dir; çünkü tekrarlar belirli mekân ve nesneler etrafında cereyan ederler. Ekonomik organizasyonun tekrara dayalı yapısının

önemli bir kısmı fabrikalar, ofisler, kamyonlar ve benzerinde yer alır. Aile yapısını oluşturan en tekrara dayalı davranışlar, belirli insanların her gün aynı oturma alanlarında ikamet ettikleri, kadınlar ve erkeklerin aynı yataklarda yattıkları ve aynı bedenlerle temas içinde oldukları şeylerdir. "Devlet" yargıçların tekrar tekrar oturdukları mahkemelerin, polislerin aynı devriye arabalarına binerek ayrıldıkları karakolların, bölüklerin tekrar tekrar barındığı kışlaların ve politikacılar kongrelerinin tekrar tekrar toplandıkları toplantı salonlarının varlığı nedeniyle vardır (Collins, 1981).

Bu son nokta, Collins'in çatışmacı yaklaşımı açısından oldukça önemlidir; zira mezkûr yaklaşımın, etkileşime tesir eden *maddî düzenlemeleri/fiziksel yapılanmayı* incelemesi öncelikli bir meseledir. Collins, çoğu etkileşimsel karşılaşmanın, mevcut insanların miktarını, onların karşılıklı kaynaklarını, ne kadar uzun etkileşim içinde olacaklarını ve mekân içinde nerede konumlanacaklarını belirleyen mevcut bir makro-yapı içinde gerçekleştiğini vurgular. Onlar, etkileşim esnasında makro-yapıyı yeniden üretir ve onu potansiyel olarak değiştirirler. Ve bu yüzden, toplumsal gerçekliğin salt mikro, etkileşimsel boyutları *ile* bu mikro süreçlerin içinde gerçekleştiği makro bağlam arasında hemen her zaman bir mütekabiliyet vardır.

Aktörlerin *"fizik mekânlar, iletişim biçimleri, silâh gösterisi, bireylerin kamusal izlenim yaratma araçları, âletler, mallar vb."* gibi maddî faktörlerden etkilenmeleri muhtemel olsa da kaynaklardan herkes aynı şekilde etkilenmez (Collins, 1975: 60). Çünkü her aktör sahip olduğu kaynak düzleminde etkiye maruz kalacaktır. Çok fazla maddî kaynağa sahip aktörler maddî kısıtlamalara direnebilir ve onları değiştirebilirken, çok az kaynağa sahip olanlar da kendi maddî ortamları tarafından belirlenen düşünce ve eylemlere sahip olacaklardır. Dolayısıyla Collins'e göre kaynakların kontrolünü elinde bulunduranlar, kaynaklardan yoksun olanları muhtemelen sömürmeye çalışacaklardır. Bu durumun, söz konusu ilişkiden kazançlı çıkabileceklerin bilinçli hesaplarını gerektirdiğini dikkatle vurgulayan Collins için, kaynak sahipleri sadece çıkarlarına uygun olduğunu düşündükleri şeylerin peşinden koşarlar ve bu süreç içinde kaynaklardan yoksun olanlara üstünlük sağlayabilirler. Bu bağlamda *çatışmacı bir perspektif*, inançlar ve idealler gibi kültürel olgulara da çıkarlar, kaynaklar ve güç açısından bakmasını bilmelidir. Ne de olsa kaynaklara ve böylece güce sahip olan grupların bütün topluma kendi düşünce sistemlerini dayatmaları ihtimali yüksektir. Sonuç olarak Collins'in terminolojik terkibi içinde toplumsal gerçekliğin ardındaki asli

"güç kaynağı" *etkileşim ritüeli*dir. Bu yüzden, sosyolojik teorinin temel görevi, etkileşim ritüelleri hakkında bazı ilkeler geliştirmek olmalıdır.

Makro Sosyolojiye Mikro Katkı

Toplumsal dünyadaki olguları açıklama gücümüzün kaynaklara ve etkileşim ritüellerine odaklanmaktan geçtiğini vurgulayan Collins'in çatışma teorisinin yenilikçi potansiyelinin bir başka veçhesi de onun "mikro-dönüştürme" projesidir. Blumer, Homans ve bir dizi etnometodologu takip eden Collins makro sosyolojik olguları elimizden geldiğince onları oluşturan mikro-gerçekliklere dönüştürmemiz gerektiğini ileri sürer. Metafizik payeleri ödüllendiren bir projeden ziyade oldukça *pratik bir iddia*da bulunduğunu vurgulayan Collins "yapılara karşı olaylar" başlığıyla önemli bir noktaya işaret eder: *Bireysel bir karar (mikro) bazen büyük bir sosyal organizasyon üzerinde kapsamlı sonuçlara (makro) sahip olabilir.* Collins konuya dair örneğini 1430'ların Çin'inden verir. Bu tarihlerde bir okyanusta ilerleyen devasa bir orduya sahip Ming hanedanı İmparatoru, Amiral Chêng Ho'yu görevden alır. Ho filolarıyla Hint okyanusuna açılarak, Afrika'nın doğu sahiline ulaşır. Çinliler, kıtanın etrafını dolaşmak yerine ordularını dağıtır ve savunmacı bir konuma çekilir. Collins burada argümanını şöyle sürdürür: 70 sene evvel Vasco da Gama, diğer tarafa gelmeden, Çinliler Avrupa'yı "keşfetse" idi ne olacaktı? Çin büyük bir denizaşırı imparatorluk gücü olacak, ticaret Çin'i ticarî ve sınaî gelişmeye açacak, tüm modern dünyanın biçimi tersine dönecekti. Ancak Collins'e göre bu, yapılar ve onları belirleyen sosyolojik ilkeler çerçevesinde değil, özel olaylar çerçevesinde düşünmektir. Bu noktada tersini, Ming imparatorluğunun amirali görevden almadığını düşünelim.

> "Buradan, otomatik olarak, Avrupa'nın Çin'in bir sömürgesi haline geleceği veya İspanya veya İngiliz bir dünya imparatorluğunun yerini bir Çin dünya imparatorluğunu alacağı sonucu çıkar mı? Cevap jeopolitiğin ilkelerine bağlıdır. Eğer, kanıtların gösterdiği gibi, imparatorluklar, askeri direncin miktarına, her iki tarafın kaynaklarına ve lojistik pahasına bağlı olarak, sadece belirli mesafelerde inşa edilebiliyorsa, Çin'in 15 yüzyılda Avrupa'da asla bir imparatorluk kuramayacağını söyleyebilirim. Gerçekte, Çin imparatorunun pahalı filosunu geri çekmesine yol açan şey jeopolitik gerilimler olarak görünmektedir; Afrika sahiline büyük ölçekli seferler zaten bu stratejinin pahalılığı-ve-kârlılığının sınırlarını zorlamaktadır. Bu

yüzden, İmparatorun kararı zorunlu olarak düşünülebilecek bir karardan çok daha izole bir şey olacaktır; imparatorun kişiliğini şeyleştirmekten ziyade, kararın tamamen makro kısıtlamalarla birlikte kalıplaşmış daha büyük bir mikro olaylar akışının bir parçası olduğu söylenebilir (Collins, 1988: 244)."

Çollins'in buradaki imâsı sosyolojik bakış açısı bağlamında önemlidir ve ona göre de bu bir meydan okumadır: Mikro bir şey makronun bileşiminin bir parçasıdır; o –zamana ve mekâna yayılmış diğer mikro-durumsal olaylara dayalı- makro bir bağlamda yer alır. Dolayısıyla mikronun makroyu nasıl etkilediğini, teorik olarak genelleştirici bir biçimde, ancak *ad hoc* olarak değil ve özel örneklerle (Amiral Chêng örneği gibi) göstermek gerekir.

Bu bağlamda, Collins'e göre makro yapıları mikroya dönüştürmeye çalışmak, toplumsal yapının birey üzerinde nasıl etkide bulunduğunu araştırmaktır. "Sınıf", "organizasyon", "toplumsal cinsiyet" ve diğer bütün benzeri kavramlar kaba heuristik kavramlardır; onların hiçbiri, sadece bunlar etkileşim ağları türleri oldukça bilişler, duygular ve güdüleri an be an biçimlendirmeleri dışında, doğrudan etkilemezler. Collins'in bu mikro yönelimi, daha bütüncül bir çatışma teorisinin gelişimine yardım etmek noktasında ciddi bir açılım sağlar ki, sosyologlara bu tarz bir çatışma perspektifi içinde şu adımları izlemelerini salık verir:

[a] İnsanların birbirleriyle karşılaştıkları rutinleşmiş gerçek hayat koşullarını araştırın.

[b] etkileşimi etkileyen maddî düzenlere odaklanın.

[c] insanların karşılaşmalara taşıdıkları, bu karşılaşmalarda kullandıkları veya elde ettikleri göreli kaynakları değerlendirin.

[d] gerek kaynakları kendi üstünlüklerine çevirmek isteyenler gerekse kaynaklardan yoksun olup mevcut koşullar altında alabileceklerinin en iyisini almaya çalışanlar hakkında; ve istikrar ve değişmenin kaynakların dağılım düzeni ve bu düzendeki değişimler temelinde nasıl açıklanabileceği konusunda genel hipotezler kurun.

[e] kültürel sembollerin kaynaklara sahip olan tarafların kendi görüşlerini hâkim kılmakta kullandıkları çıkarları temsil etmekte kullanıldığını varsayın.

[f] özel olayların genel ve kendilerine has özelliklerini araştırın.

Sonuç olarak Collins'in projesi her teoriden görüşe açık ve bütün toplumsal gerçeklik düzeylerini kapsar görünen çok kapsamlı bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Simmel ve Coser'ınki gibi dar *çatışma teorileri*ni aşarak, toplumun düzenini, insanlar ve grupların davranışlarını, yapıların niçin oldukları biçimleri aldıklarını ve hangi tür değişimlerin nasıl ortaya çıktığını açıklayan bir teori inşa eden Collins, büyük ve küçük boy teorileri bütünleştirme niyetini halen diri tutmayı sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

RANDALL, Collins, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press, 1975.

RANDALL, Collins, "On the Micro-Foundations of Macro-Sociology", *American Journal of Sociology* 86, 1981, s. 984-1014.

RANDALL, Collins, "The Micro Contribution to Macro Sociology", Sociological Theory 6 (2), 1988, s. 242-253.

RANDALL, Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, NJ: Princeton. University Press, 2005.

Michael Mann'ın İktidar Teorisinin Gözünden Türk Devletine Bakmak*

Sosyolog Michael Mann'in *iktidar teorisi*nin kılavuzluğunda, Osmanlı-Türk modernleşmesini inceleyen Tim Jacoby, günümüz Türkiye'sinde mevcut olan yönetim tarzının oluşumu ve yapısını, karşılaştırmalı ve tarihsel sosyolojinin araçlarıyla analiz eden eserini 2004'te yayınladı. Gerek Osmanlı-Türk modernleşmesine odaklanan, gerekse Türk devlet aklının *modus operandi*sini mercek altına yatıran akademik çalışmalar açısından, Jacoby'nin Tilly/Mann düşünüş çizgisine dayalı bu yapıtını önemli bir referans niteliği taşıdığını düşünüyorum. Çalışmanın temel iddiası, Mann'in kitaba yazdığı önsözde gayet net ifade edilmiş: "*Moderniteye giden rotaların çoğul sosyolojisini*" yeniden yazmak.

Çalışmanın ana hatlarına geçmeden evvel, Mann'in "sosyal iktidarın kaynakları" modelinden kısaca bahsetmek faydalı olabilir. İki ciltten oluşan *The Sources of Social Power* adlı çalışmasının ilk cildindeki giriş yazısında Michael Mann, *evrimci anlatıcılık* ile T. Skocpol, B. Moore ve G. Runciman'ın problematik kuşatıcılığı arasında bir *orta yol* tutturmaya çalıştığını yazar. Mann'in anlatısı, kompleks bir teorik sosyal iktidar okuyuşunun izlerini açıkça yansıtacak şekilde, karşılaştırmalı ve çizgisel unsurların yeni bir bileşimini teşkil etmektedir. Mann, önerdiği bu kompozisyonu, birbiriyle örtüşen *politik*, *askeri*, *ideolojik* ve *ekonomik* etkileşim ağlarına dayalı iktidar gelişim dönemleri etrafında inşa eder.

Politik iktidar ağları, hem yerel hem de jeopolitik anlamda bölgesel sınırları aşmaktan çok, tahkim etmeye yönelik merkezî konumları ve eğilimleri ile ayırt edilebilirdir. Bu noktada devletler, "mutlak olmasa da ilkesel anlamda diğer herhangi bir asal grubun iktidarından daha az mutlak olmayan sivil toplumdan bağımsız" bir varlığa sahiptir. Daha yayılımlı ve merkezden uzak ekonomik iktidar gruplaşmalarının kendilerini göstermesi de muhtemeldir. Bunlar, herhangi verili bir bölgesel alan dâhilinde oluşan gruplaşmalarla rekabete girme eğilimi gösterirler. İdeolojik iktidar hareketleri ise, çoğunlukla devlet sınırlarını aşıp bu tarz kırılmaların yapay ve geçici niteliğini vurgulamak suretiyle, farklı ara örnekler sergiler. Askeri iktidar da devletin, egemenlik sınırları üzerinde uyguladığı örgütlü şiddettir.

---

* Güney Çeğin, **"Michael Mann'ın İktidar Teorisinin Gözünden Türk Devletine Bakmak"**, Toplum ve Bilim, Sayı: 119, Birikim Yayınları, İstanbul, 2010.

Mann'in dört boyutlu iktidar teorisinin bir uygulaması olan Jacoby'nin eseri, işte bu doğrultuda, Türk devletinin yönetimzihniyeti ve pratiklerini anlama açısından önemli güzergâhlar sağlar. Eser, (a) Türk hükümet yapısının, sivil toplum içerisinde yer alan egemen gruplarla ilişkilerini, (b) bu yapının özerkliğinin doğasını ve (c) *temsil* ile *hegemonya* konularındaki temel yaklaşımları, makro-sosyolojik bir perspektiften ele almasının yanı sıra, merkez-çevre ilişkisinin problematik karakterine ilişkin eleştirel ve ilişkisel sosyolojik bir duruş sergiler.

Kitap beş ana bölümden oluşuyor. İlk bölüm, Türk devletinin, farklı sivil toplum unsurlarının çıkarlarını temsil etme ve bu unsurlar arasında *arabuluculuk yapma* yolunda yaşadığı gelişmeleri, aynı zamanda da ekonomik ve hukuki değişim dönemlerinde geçirdiği değişiklikleri sergilemeye çalışıyor. Bütün bunların Türkiye'de farklı kurumsallaşma biçimlerini ve toplumsal grup ve kuruluşlarla ilgili olarak devlet iktidarının nasıl bir örgütlenme içine girdiğini analiz ederken, sosyal iktidarın kaynaklarına dair, Mann'in ortaya koyduğu kavramsal modeli devreye sokuyor. Ancak Jacoby, Mann'in önerdiği perspektifin kusurlu ve güçlü noktalarına işaret etmek suretiyle, Türklerin izlediği gelişim çizgisinin, Avrupa'dan hangi noktalarda farklı bir seyir izlediğini de göstermeye çalışıyor.

Sosyal iktidar ve devletin rolü üzerine mevcut literatürün neredeyse tamamının tartışıldığı, ardından da Mann'in teorisinin bütün boyutlarıyla ele alındığı ilk bölümü müteakip, ikinci bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan geniş kapsamlı siyasi değişikliklerin anatomisiyle karşılaşıyoruz. Burada, modern öncesi toplumların yapısını, devlet, egemen sınıf ve kitleler arasında yaşanan "üç yönlü iktidar mevzilenişi"nin belirlediğini ileri süren Mann'in kavrayışını devreye sokan Jacoby, Osmanlı idaresinin makro-sosyolojik anlamda bir analizini vermeye çalışarak, Babıâli'nin sosyal iktidarı örgütleme yönünde nasıl özerk bir işleyiş gösterdiğini açıklıyor. Mann'in "altyapısal devlet iktidarı" ve "baskıcı devlet iktidarı" şeklindeki *çift örgülü devlet kavrayışı*na başvurarak, Osmanlı devletinin, temsilcileri ve tebaası ile ilişkilerini kavramsallaştırmada böyle bir kavrayışın ne dereceye kadar mantıklı bir anlam çerçevesi sağlayabileceğini tartışıyor. Batının yükselişi ve imparatorluğun iç dinamikleri ile ilgili unsurların Osmanlı devletinin sosyal iktidar örgütlenmesinde ve imparatorluğun tedrici çözülüşünde yaşanan değişikliklerde nasıl bir rol aldığı da aynı bölümde cevabı aranan kilit önemdeki bir başka soru. Bu noktada, Jacoby'nin ana argümanı şu: Mann'in tartıştığı Roma lejyoner ekonomisinden birçok konuda çok daha

sofistike bir yönetim biçimini yansıtan Osmanlı idaresi, başlangıçta çok etkili bir sistem iken, teritoryal duraklama dönemlerinde etkili olmaktan çok uzak bir yapı sergilemiştir.

Üçüncü bölümde ise Avrupa'da yaşanan ideolojik değişime ilişkin olarak, geç Osmanlı ve erken cumhuriyetçi "modernizm" dönemleriyle bağlantılı konular analiz ediliyor. Devletin bir "birlik sağlama aracı" olarak, inancın çekim gücünü nasıl kullandığını sorunsallaştıran Jacoby, ulus devletin inşasında İslam'ın oynadığı rol ve din adamlarının otoritesi ile modern bir Türkiye yaratmaya yönelik, Mustafa Kemal'in laik bakışı arasındaki rekabete değiniyor. Ayrıca, bu süreçte devletin çevreyi nasıl kendi devasa *altyapısal etkisi* altına almaya çalıştığı da bu bölümün önemli alt başlıklarından. Yazar, burada aslen çokuluslu bir yönelime sahip olan dinî yapının "Türk" devlet elitinin merkeziyetçi modernizmi ile anlaşmazlığına odaklanarak, Türkiye'de yaşanan modernist devrim üzerine şu teze varıyor: Cumhuriyetçi bürokrasi, devlete sanıldığı gibi çok da kapsamlı bir altyapısal menzil sağlamamıştır.

Bir sonraki bölüm ise Mann'in Batının sanayileşmesi konusunda getirdiği modeli temel almak suretiyle, 1930'larda ve İkinci Dünya savaşı sonrasında Türkiye'de devlet ile farklı sınıf/alt-sınıf biçimlenmeleri arasındaki ilişkilerde yaşanan değişikliklere odaklanıyor. Bu ilişkinin tarımsal mekanizasyondan nasıl etkilendiği, kentleşmeyi ne ölçüde artırdığı ve Mustafa Kemal'in otoritaryen devlet aygıtını nasıl rahatlattığı irdeleniyor. Tek parti döneminin sona ermesine yol açan unsurlar, sosyal tabakalaşmada yaşanan değişiklikler ve bunun çevrenin rolünü etkileme biçimleri gibi konular, azınlık kimliklerinin ve muhalif kimliklerin tekrar ortaya çıkışına yapılacak vurguyla birlikte ele alınıyor. Ayrıca, politik solun ve zaman içinde farklılaşan kolektif bilinç formlarının rolü, Mann'in batı sınıf yapıları ve bunların büyüyüp sanayileşen yeni Türk devleti ile ilişkileri konusundaki kavrayışı ile mukayese ediliyor.

Beşinci ve en iddialı bölüm ise, 27 Mayıs sonrası Türkiye'de hem çevredeki kimliklerin hem de devlet etkisinin nasıl militarize olduğuna ayrılıyor. Bu dönemde Türk ordusunun tekrar kendini gösteren siyasi iktidarını analiz ederken, Jacoby yine Mann'e başvurup onun *iç baskı* ve *siyasi temsil* arasındaki ilişkiye değgin kavrayışından hareket ediyor. 1960'larda generallerin siyasi elitlere nasıl hitap ettiği, 1971 darbesine yol açan nedenler, akabinde devlet yapısında yaşanan parçalanma ve ordunun 1980'de devletin kontrolüne tekrar el koyması, buradaki analizin temel uğrakları. Aynı zamanda, Türk devletinin çevre alanlardaki örgütlenme

hedefine alternatif bir konum inşa edip bu alandaki konumunu kurumlaştırmak isteyen *Kürdistan İşçi Partisi* gibi merkez-kaç gruplara devletin verdiği karşılık da sorunsallaştırılıyor. Öte taraftan askeri elitin, siyasi konumunu 1982 anayasasında tam olarak kurumsal bir ifadeye büründürmesinden sonra, subaylar arasında yaşanan önceki "burjuvalaşma" süreçlerinin büyük ölçüde hız kazandığını savunan Jacoby, bunun TSK içinde neden bölünmelere sebebiyet verdiğini irdeliyor.

Sonuç olarak, Türk sosyal gelişmesinin ışığında, Mann'in modelinin yeterli ve temel alınabilir olup olmadığını sınamaya çalışmasıyla, Jacoby'nin önemli bir adım attığını düşünüyorum. Türk devlet iktidarının temellerini, militer yöndeki gelişim momentlerini ve bunlarla bağlantılı egemenlik sınırı (territoriality), milliyetçilik ve laiklik konularında yaşanmış sosyal olguları keşfe girişen çalışma, son dönem literatür içinde, hem kapsamlılığı hem de teorik kuşatıcılığı açısından dikkatlerimizi celbeden bir çalışma olmayı hak ediyor. Çalışma, Mann'in modelinin Batı-Avrupa'nın dışındaki bir ülkeye *ilk kez* uygulanıyor olmasından ötürü de kayda değer bir özgünlük taşımakta.

TERKİPLER

TARİHE, TOPLUMA VE SİYASETE DAİR YAZILAR

